



**You have downloaded a document from
RE-BUS
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Późna nauka Platona : związki ontologii i matematyki

Author: Bogdan Dembiński

Citation style: Dembiński Bogdan. (2003). Późna nauka Platona : związki ontologii i matematyki. Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

BOGDAN DEMBIŃSKI

PÓŻNA NAUKA PLATONA

Wydawnictwo
Uniwersytetu Śląskiego



Katowice 2003

Późna nauka Platona

Związki ontologii i matematyki

Prace Naukowe
Uniwersytetu Śląskiego
w Katowicach
nr 2143

BOGDAN DEMBIŃSKI

Późna nauka Platona

Związki ontologii i matematyki

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego



Katowice 2003

Redaktor serii: Filozofia
JÓZEF BAŃKA

Recenzent
JANINA GAJDA-KRYNICKA

N 286/2143



BG 318558

RW

Spis treści

Wstęp
7

ROZDZIAŁ PIERWSZY
Zasadnicze pojęcia Platońskiej ontologii
13

ROZDZIAŁ DRUGI
Rozumienie pojęcia bytu w filozofii Platona
23

ROZDZIAŁ TRZECI
Platońska koncepcja matematyki
55

ROZDZIAŁ CZWARTY
Teoria liczb idealnych
81

ROZDZIAŁ PIĄTY
Teoria pryncypiów bytowych
110

ROZDZIAŁ SZÓSTY
Jedno (ἓν) jako pryncypium
118

ROZDZIAŁ SIÓDMY
Nieokreślona Diada (ἀοριστος δυάς) jako pryncypium
122

ROZDZIAŁ ÓSMY
Teoria pryncypiów bytowych jako podstawa określoności bycia
130

ROZDZIAŁ DZIEWIĄTY
Teoria liczb idealnych w świetle teorii pryncypiów
148

ROZDZIAŁ DZIESIĄTY
Funkcja pryncypiów w Platońskiej dialektyce, etyce,
teorii piękna i teologii
164

Zakończenie
178

Aneks
183

Bibliografia
203

Summary
214

Zusammenfassung
217

οὐκ ἔμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας
ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἶναι

Heraklit z Efezu

Wstęp

Zagłębiając się we współczesne teorie naukowe, będące próbą zrozumienia natury otaczającego świata, pytamy o przyczynę ich heurystycznej skuteczności. Dotyczy to przede wszystkim tych teorii, które objęte są nazwą matematycznego przyrodoznawstwa. Poszukując odpowiedzi na pytanie o źródło tej skuteczności, kierujemy zazwyczaj uwagę na poznawczy związek, jaki zachodzi między intelektem i poznawanym światem. Jesteśmy przy tym skłonni twierdzić, że dysponujemy specyficzną władzą poznawczą, która pozwala wnikać w niejawne struktury świata, opisywać je i wyjaśniać. Można powiedzieć, że posiadliśmy pewnego rodzaju intuicję, będącą rodzajem wglądu w istotę tego, co stanowi najgłębszą naturę świata. Jej rezultatem są podstawowe typy wglądów w istotę rzeczywistości, przyjmujące postać teorii podstawowych. W tym kontekście nasunąć się musi pytanie o przyczynę, która warunkuje rzeczoną poznawalność, pozwalając jednocześnie wyjaśnić jej istotę. Jest niewątpliwie czymś zadziwiającym, że wielu współczesnych myślicieli skłania się ku twierdzeniu, że wyjaśnienia poszukiwać należy w filozofii, której zasadnicze zreby sformułowane zostały dwa i pół tysiąca lat temu w ateńskiej Akademii.

W jej murach bowiem zetknął się Platon z licznymi teoriami naukowymi, które, opierając się często na metodach matematycznych, badały i wyjaśniały naturę świata. Sukces tych metod sprawił, że konieczne stało się uzasadnienie ich skuteczności. Platon, nie będąc czynnym badaczem w zakresie nauk przyrodniczych, poczuł się jednak zobowiązany do wyjaśnienia tej

kwestii. Uznał, że rozwiązywanie poszukiwać należy przede wszystkim w obrębie analiz filozoficznych. Zaproponował określony rodzaj metodologii oraz koncepcję ontologiczną, która łączy w sobie zarówno intuicje matematyczne, jak i ontologiczne. Właściwie zaś należałoby powiedzieć, że chodzi tu o taki rodzaj związku, w którym matematyka staje się dla Platona (szczególnie w późnym okresie twórczości) egzemplifikacją jego ontologii. Takie określenie pozwala na wytyczenie treściowych ram pracy, w których postulowana jest próba zrozumienia późnej postaci nauk Platońskich z pozycji ich odniesienia do matematyki i matematycznego przyrodoznawstwa. Chodzi, rzecz jasna, przede wszystkim o „teorię liczb idealnych” i „teorię pryncypiów”. Próbuąc uzasadnić taki kierunek analiz, pragnę stwierdzić, że nie wynika on jedynie z zainteresowań autora; przeciwnie, wczytując się w treść przekazów dotyczących „późnej nauki” Platona, stwierdzić należy, że w głównym stopniu związane są one z dyskusją dotyczącą statusu przedmiotów matematyki oraz funkcji matematycznego przyrodoznawstwa.

Prezentowana rozprawa stawia sobie za zadanie ukazanie treści „późnej nauki” Platona („nauka niepisana”), stanowiącej ostatnią fazę procesu ewolucyjnego rozwoju jego myśli, określanej mianem „nauki niepisanej” (nauka ezoteryczna). Wyrasta ona w sposób naturalny z wcześniejszych etapów filozofowania Platońskiego („nauka pisana”). Platon decyduje się przede wszystkim podjąć rozważania nad ontologicznym statusem matematyki, skupiając się głównie na pytaniu o konieczne warunki istnienia przedmiotów matematyki oraz na pytaniu o powszechną, niezależną od stanowienia podmiotowego, obowiązawalność matematycznych twierdzeń. Analiza ta sprawia, że sformułowana w fazie egzoterycznej „teoria idei”, przekształcona zostaje w „teorię liczb idealnych”. Stanowi to istotę zmiany, jaka dokonuje się w sposobie pojmowania idei w późnym okresie myślenia Platońskiego, gdy teoria idei rozważana jest w kontekście matematycznym, i służyć ma wyjaśnieniu ontologicznego statusu przedmiotów matematyki. Sytuacja ta wynika przede wszystkim z funkcji, jaką pełni matematyka w obrębie Akademii, gdzie – jak wiemy – studia matematyczne stanowiły zasadniczy element kształcenia, w jej murach zaś pracowali najwybitniejsi matematycy tamtych czasów. Szczególne tego świadectwo stanowi relacja Arystotelesa, członka Akademii, który w swej *Metafizyce* przekazał nam informacje o toczących się tam dyskusjach filozoficznych. Zauważmy, że krytyka Platońskiej teorii idei, dokonana przez Arystotelesa, odwołuje się przede wszystkim do dyskusji o statusie przedmiotów matematycznych, czego szczególny przykład znajdujemy w księgach M i N (z tego też powodu wydaje się, że nie jest możliwe pełne i właściwe zrozumienie stanowiska Arystotelesa wobec Platońskiej teorii idei bez uwzględnienia tego, co wiąże się z ontologią matematyki).

Szczególne potwierdzenie zachodzących w późnej fazie działalności Platona związków między ontologią i matematyką znajdujemy, analizując prze-

kazy następców Platona w Starej Akademii: Speuzyposa, Ksenokratesa, Eudoksosa czy Filipa z Opuntu. Widać tu wyraźnie, w jakim stopniu kontynuują oni „późną myśl” Platońską, podejmując dyskusję o statusie pryncypiów bytowych, związków między ideami i przedmiotami matematycznymi oraz nad koncepcją matematycznego przyrodoznawstwa. Dopełnienie tego obrazu stanowią przekazy „tradycji pośredniej”, kiedy to starożytni komentatorzy Platona informują nas o późnej postaci jego filozofii. Natrafiamy tam ponownie na problematykę, która dotyczy analizy związków, jakie zachodzą między ontologią, matematyką i tym, co dzisiaj moglibyśmy określić mianem matematycznego przyrodoznawstwa. Przekazy te zebrał w całość K. Gaiser, opatrując je wspólnym tytułem – *Testimonia Platonica*.

Jeśli zważyć na wspomniane fakty, uzasadniona wydaje się próba rekonstrukcji późnej nauki Platona oraz jej rozważenie w kontekście teorii prezentowanej w okresie dialogów. W tym też sensie prezentowana publikacja stanowi kontynuację i rozszerzenie analiz zamieszczonych w pracy: *Teoria idei. Ewolucja myśli Platońskiej* (Katowice 1997 wydanie 1., 1999 – wydanie 2.), w której podjąłem próbę uzasadnienia tezy, iż „teoria idei” nie jest zespołem nie powiązanych twierdzeń i intuicji filozoficznych, „porozrzucanych” wielowątkowo po różnych dialogach, lecz jej rozwój układa się w uporządkowany proces, w którym dostrzec można określone fazy rozwoju. Założyłem zatem, że myśl Platońska ma charakter ewolucyjny, a ewolucję tę najpełniej ukazać można na przykładzie „teorii idei”. Platon rozpoczyna bowiem budowanie swej teorii od inspiracji Sokratejskich, uzupełniając koncepcję Sokratesa wymiarem ontologicznym. Powstała w ten sposób w okresie średnioakademickim „teoria idei” poddaje jednak w dalszym postępowaniu gruntownej analizie i reinterpretacji, proponując nową jej postać, która przyjmie nazwę „teoria liczb idealnych”. Ponieważ ta ostatnia domaga się własnego, ostatecznego uzasadnienia, Platon decyduje się na przyjęcie koncepcji określanej mianem „teoria pryncypiów bytowych”. Jednak ani „teoria liczb idealnych”, ani „teoria pryncypiów” nie są już obecne w Platońskich dialogach. O ich postaci informują nas dopiero uczniowie Platona i komentatorzy starożytni. Dlatego też przyjęto nazywać tę ostatnią, późną postać nauki Platona – „nauką niepiisaną”. Istota owej nauki już w starożytności wywoływała spory interpretacyjne. Współczesne badania nad myślą Platona spór ten w szczególnie sposób zintensyfikowały. Dały się słyszeć głosy reprezentantów stanowisk minimalizujących znaczenie „nauk niepisanych” (między innymi Cherniss, M. Insardi-Parente, E.N. Tigerstedt, G. Vlastos, E. Dont) oraz takie, w których wykazuje się ich podstawowe znaczenie dla zrozumienia całości filozofii Platona (H.J. Krämer, K. Gaiser, T.A. Szlezak, G. Reale, J. Halfwassen, J.N. Findlay czy V. Hösle). W przypadku ostatniego stanowiska przyjęto tezę, wedle której warunkiem koniecznym odczytania filozoficznego sensu dialogów jest odwołanie się do treści „nauk niepisanych”,

skutkiem czego uznano, że istota myśli Platońskiej sprowadza się zasadniczo do treści tych nauk. W prezentowanej pracy proponuję inne stanowisko interpretacyjne. Zakładam, że „nauki niepisane” (teoria liczb idealnych i teoria pryncypiów) stanowią naturalną konsekwencję rozwoju ontologicznej myśli Platona i winny być rozpatrywane z pozycji jej ewolucji, a więc w porządku stawiania się tej myśli. W ten sposób „nauki niepisane” ukazują się jako swoiste zwieńczenie ontologicznych koncepcji Platona. Chodzi bowiem o to, że już w fazie dialogów widoczne jest zmaganie się Platona z trudnościami, jakie zrodziła zaproponowana przezeń „teoria idei”. Potwierdzają to dyskusje w obrębie samej Akademii oraz spory z przedstawicielami innych stanowisk filozoficznych. Platon poszukuje nowych rozwiązań, starając się podać argumenty ostatecznego uzasadnienia. Skutkuje to nowymi koncepcjami. Filozof przedstawia „teorię liczb idealnych” i „teorię pryncypiów”. Jakże więc nie uznać tego za szczególną postać ewolucji poglądów? Czyż znajdziemy filozofa, którego myśl nie podlegałaby takiemu procesowi? Czy zatem można uznać za zasadne, w świetle przekazów uczniów i komentatorów starożytnych, że „nauki niepisane” nie stanowią istotnej części nauczania Platona? Czyż jednak, z drugiej strony, twierdzić można, że tylko „nauki niepisane” wyrażają myśl Platońską? Niezwykle przy tym dziwne wydaje się twierdzenie, że Platon już w trakcie pisania dialogów korzystał z koncepcji właściwej „naukom niepisanym”, ale jej nie ujawnił, i że należy ją rekonstruować na podstawie analizy dialogów. Sądzę, że stanowiska te są wyrazem pewnych ekstremów, być może oryginalnych, ale niekoniecznie zgodnych z rzeczywistym stanem. Propozycja oparta na założeniu ewolucji poglądów Platona, rozwoju jego myśli, wynikającego ze świadomości ograniczeń określonych postaci jego teorii oraz z chęci jej uzasadnienia, wydaje się zatem bardziej naturalna, chociaż może mniej oryginalna. Tezę tę postaram się uzasadnić w prezentowanej pracy na przykładzie analizy związków, jakie zachodzą między Platońskim rozumieniem ontologii i matematyki. W ten sposób niniejsza rozprawa wpisuje się w dyskusję dotyczącą rozumienia filozofii Platona, którą prowadzą najwybitniejsi współcześni komentatorzy. Nie sposób w tym miejscu ich wymieniać. Ich nazwiska i koncepcje będą się przewijać w trakcie omawiania poszczególnych kwestii. Starałem się skorzystać z ich osiągnięć badawczych, włączając je w obręb własnych analiz, bądź też podjąć z nimi dyskusję. Zważałem przy tym, by dystansować się jedynie wobec tych interpretacji, których dokonano z pozycji teorii sformułowanych o wiele później (szczególnie współczesnych) i których związek z myślą Platona wydaje się wątpliwy. Dotyczy to ujęć, sprowadzających się do twierdzenia, że należy czytać Platona z perspektywy współczesnych teorii logicznych, matematycznych czy filozoficznych. Niemożliwe jest, oczywiście, całkowite uwolnienie się od wpływu uwarunkowań związanych z czasem, w jakim tekst jest komentowany. Należy jednak dą-

żyć do ograniczenia tych uwarunkowań, tak aby propozycja odczytania stanowiła w wyższym stopniu wynik analizy wewnętrznej logiki tekstu oryginału niż tylko filozoficznych (choć do końca nieusuwalnych) założeń komentatora. Podstawę zatem analiz stanowią będą pisma Platona oraz starożytnych komentatorów i doksografów, informujących nas o jego koncepcjach.

Jako aneks dołączone zostaną do pracy tłumaczenia własne najistotniejszych (moim zdaniem i zdaniem licznych komentatorów) fragmentów „nauki niepisanej” Platona, które są przekazem „tradycji pośredniej” i stanowią część zbioru Platońskich testimoniów opracowanego przez K. Gaisera. Decyzja tłumaczenia na nowo owych fragmentów wynika nie tyle z braku zaufania do tłumaczeń dotychczasowych, ile raczej z faktu, że dokonano ich z pozycji określonego sposobu rozumienia filozofii Platona, co zawsze skutkuje innym rozłożeniem akcentów, wpływając na rozumienie tej filozofii. W przypadku kilku tekstów zachowałem jednak tłumaczenia dotychczasowe, uznając, że oddają one w sposób właściwy sens przekazu.

Praca dzieli się na kilka rozdziałów. W rozdziale pierwszym przedstawiony został wykład podstawowych elementów ontologii Platona oraz związanych z nimi pojęć. Jest to kwestia szczególnie ważna ze względu na niezwykłą mobilność pojęciową, właściwą myśleniu Platona, a także na panujące w wielu komentarzach i interpretacjach zróżnicowanie terminologiczne. Dlatego koniecznym wydaje się wyjaśnienie podstawowych terminów, którymi posługuje się Platon, oraz zrekonstruowanie zasadniczych intuicji budujących jego ontologię. Dopiero na tak przygotowanym materiale można było podjąć próbę rekonstrukcji Platońskiej koncepcji matematyki. Jest to bowiem koncepcja oryginalna. Jej szczególne znaczenie polega na tym, że ustalenia i intuicje wypracowane w jej obszarze mają bezpośredni wpływ na rozstrzygnięcia w dziedzinie ontologii. Podjęto też próbę ukazania sensu oraz istoty Platońskiego rozumienia przedmiotów matematycznych, a także analizy ich funkcji w wyjaśnianiu struktur zjawiskowych, rozważono metodologię postępowania matematycznego oraz jego teoriopoznawczy wymiar. Prowadzi to bezpośrednio do próby ostatecznego uzasadnienia statusu i funkcji przedmiotów matematyki, dokonanej w „teorii liczb idealnych”, w której przedmiotem analiz są idee arytmetyczne i idee geometryczne. Przedstawiona zostanie próba interpretacji teorii liczb idealnych w kontekście ich ontologicznego uzasadnienia.

Kolejny rozdział pracy wypełnia analiza „teorii pryncypiów bytowych” (Jedna i Nieokreślonej Diady), stanowiąca ontologiczne uzasadnienie wyjaśnienia statusu idei oraz liczb idealnych. Jest to zarazem ta część ontologii Platona, w której podejmuje on próbę odpowiedzi na pytanie: Dzięki czemu możliwa jest matematyka i co czyni świat „światem” matematycznym? Jest to też poziom, na którym poszukuje Platon odpowiedzi na pytanie o podsta-

wę ustrukturyzowania świata zjawiskowego. Ponieważ „teoria pryncypiów bytowych” stanowi zwieńczenie Platońskiej ontologii, przeto poddana będzie szczególnie wnikliwej analizie. Zaprezentowane zostaną liczne modele interpretacyjne wyjaśniające jej strukturę i funkcję. W końcu zaś uwzględniony i rozważony zostanie wpływ, jaki „teoria pryncypiów” wywarła na Platońskie rozumienie dialektyki, etyki, teorii piękna oraz teologii. Widać zatem, że rozprawa obejmuje całość zasadniczych idei konstytuujących myśl filozoficzną Platona. Należy jednak zaznaczyć, że praca nie ma jedynie charakteru historyczno-filozoficznego, ale ma również charakter filozoficzny *sensu stricto*. Chodzi wszak o to, że nie jest możliwe w odniesieniu do rekonstrukcji „późnej nauki” Platona uwolnienie się od poszukiwania filozoficznego sensu, jaki ona niesie. Jest to przecież propozycja rozumienia świata, które to rozumienie pociąga za sobą określone konsekwencje. Jeśli bowiem myśl Platona staje się inspiracją dla przedstawicieli współczesnych nauk podstawowych (można tu wymienić chociażby W. Heisenberga, C.F. von Weizsäckera czy R. Penrose’a), to należy odpowiedzieć na pytanie: Dlaczego tak się dzieje? Jakie intuicje Platona okazują się aktualne dla przedstawicieli tych nauk? Co sprawia, że spośród myślicieli starożytnych właśnie Platon uznawany jest za filozofa najbardziej znaczącego? Odpowiedź nie jest łatwa. Mam przy tym świadomość wszystkich ograniczeń i niebezpieczeństw związanych z podjętym zadaniem. Żywię jednak przekonanie, że tylko w ten sposób (proponując określone rozwiązania i interpretacje) sprawić można, iż filozofia Platońska okaże się filozofią „żywą”, z której intuicji korzystać możemy również dzisiaj, oraz że próba zrozumienia istoty myśli Platońskiej sprowokuje dyskusję o najistotniejszych wymiarach filozoficznego doświadczania świata. Ważne wydaje się również to, że rozważenie istoty „późnej nauki” Platona przyczynić się może w znaczący sposób do wyjaśnienia sporów filozoficznych prowadzonych w greckiej filozofii poplatońskiej, a przede wszystkim do wyjaśnienia tradycji filozoficznej, jaką reprezentowali przedstawiciele Starej Akademii. Tej problematyce chciałbym poświęcić swoje dalsze badania.



ROZDZIAŁ PIERWSZY

Zasadnicze pojęcia Platońskiej ontologii

Podjmując próbę rozważenia późnej nauki Platona, prezentującej się pod postacią „nauk niepisanych” – ezoterycznych (ἄγραφα δόγματα)¹, należy rozpocząć od ukazania zasadniczej problematyki, która stała się warunkiem sformułowania ostatniej postaci, jaką przyjmuje w filozofii Platona teoria idei. Realizacja tego zadania domaga się uprzedniej, precyzyjnej analizy tych wątków myśli Platońskiej, które przewijały się w „nauce pisanej” – egzoterycznej. Należy bowiem założyć, że „nauka niepisana” stanowi ostatni etap ewolucji myśli Platońskiej i jest rezultatem zmagañ filozofa z trudnościami,

¹ Najważniejsze komentarze związane z próbą odczytania treści nauk niepisanych: K. Gaiser: *Platons ungeschriebene Lehre*. Stuttgart 1963; H.J. Krämer: *Arete bei Platon und Aristoteles: Zum Wesen und Geschichte der platonischen Ontologie*. Heidelberg 1959; Idem: *Plato and the Foundations of Metaphysics*. Trans. J. Catan. New York 1990; *Idee und Zahl: Studien zur platonischen Philosophie*. Hrsg. H.-G. Gadamer und W. Schade-waldt. Heidelberg 1968; J.N. Findlay: *Plato; The Written and Unwritten Doctrines*. New York 1974; K.M. Sayre: *Plato's Late Ontology. A Riddle Resolved*. Princeton 1983; J. Wipern: *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons*. Darmstadt 1972; G. Wat-son: *Plato's Unwritten Teaching*. Dublin 1973; G. Reale: *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle „Dottrine non scrit-te”*. Milano 1986; *Zob. Platon, nowa interpretacja*. Red. A. Kijewska, E.I. Zieliński. Lublin 1993; B. Dembiński: *Teoria idei. Ewolucja myśli Platońskiej*. Katowice 1999.

jakie wystąpiły w egzoterycznej fazie jej formułowania². Traktując naukę Platońską w sposób ewolucyjny, zakładam, że powstała ona w wyniku namysłu nad problematyką właściwą filozofii greckiej tego okresu. Z tego też powodu badania winny się rozpocząć od analizy podstawowych pytań organizujących myśl grecką w czasach, w których pracował Platon.

Spoglądając z tej perspektywy, należy stwierdzić, że pytaniem zasadniczym, organizującym myślenie Greków, jest pytanie o byt (τὸ ὄν ἢ ὅν)³, sposób jego rozumienia i poznawczej dostępności. Platon czuje się zobowiązany udzielić własnej odpowiedzi, ma jednak świadomość faktu, że odpowiedź ta musi uwzględniać cały kontekst tradycji filozoficznej, w którą problematyka ta jest uwikłana. Zanim jednak przejdziemy do propozycji Platona, koniecznym będzie ukazanie filozoficznej tradycji, z której problematyka rozumienia bytu wyrasta.

Sądzić można, że punktem wyjścia refleksji filozoficznej Greków jest sprobлемatyzowanie doświadczenia, które wskutek swej rzekomej oczywistości pozostawało dotychczas nie dostrzegane i nieobecne. Chodzi bowiem o doświadczenie „całości bycia”, wyrażające się w zadziwiającym doznaniu, że wszystko, czego doświadczamy i co stanowi przedmiot naszego myślenia, w jakiś sposób **jest**; że owo wszechogarniające **jest** przysługuje wszystkiemu, co w jakikolwiek sposób będące. To zatem, co najbardziej podstawowe i co może stanowić punkt wyjścia jakiegokolwiek doświadczenia czy myśli, dotyczy samego „fenomenu” bycia. W tym kontekście musi nasuwać się pytanie podstawowe: Czym jest bycie? Z niego to, z kolei, wyłania się konsekwentnie pytanie kolejne: Jakie są postacie bycia i co decyduje o ich określoności? Czy też inaczej: Jeżeli wszystko – kosmos (τα πάντα) – jest, i jest tym, czym jest (określonymi postaciami bycia), to czym jest samo bycie, a czym to, co czyni bycie owo byciem określonym?

Kwestię tę gruntownie (na możliwy w swych czasach sposób) rozważył Parmenides z Elei. Dostrzegł on niezbywalność i pierwotność filozoficznego pytania o to, czym jest bycie przysługujące temu wszystkiemu, co jest w sposób określony, czyli pytania o to, czym jest **samo jest**, leżące

² Zob. B. Dembiński: *Teoria idei...* Postępuję tu za intuicjami L. Robina, które przedstawił w swej pracy: *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote* (Paris 1908), gdzie uznał „naukę niepisaną” Platona za powstałą w ostatnim okresie jego filozofowania.

³ Precyzyjnie określa przedmiot filozofii pierwszej Arystoteles: ἔστιν ἐπιστήμη τις ἡ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὅν καὶ τὰ τοῦτω ὑπάρχοντα καθ’ αὐτό. Jest taka wiedza, która rozważa byt jako byt oraz to, co przysługuje mu w sposób istotny. Arystoteles: *Metafizyka*. Tłum. T. Żeleźnik. Lublin 1996, IV, 1003a. Można na podstawie wypowiedzi Arystotelesa wnosić, że to właśnie pytanie o byt stanowiło jeden z zasadniczych przedmiotów zainteresowania filozofii tamtego okresu, niewątpliwie zaś było to pytanie najistotniejsze z punktu widzenia ontologii.

u podstaw bycia „czymś”. Na drodze analizy logicznej stara się on ukazać warunki decydujące o tym, aby „coś” mogło być „czymś”. Stara się zatem odpowiedzieć na podstawowe pytanie filozoficzne: Dzięki czemu „coś” w ogóle może być czymś i dzięki czemu jest ono takie, jakie jest? Rozwiązanie Parmenidesa okazuje się na swój sposób niezwykle precyzyjne i zasadniczo trudno je podważyć. Twierdzi bowiem, że bycie (jest – w najogólniejszym sensie) przysługuje wszystkiemu, co w jakikolwiek sposób jest. A ponieważ wszystko, czego doświadczamy, i wszystko, o czym możemy pomyśleć, w jakiś sposób **jest**, nie potrafimy doświadczyć ani nawet pojąć czegoś, co nie jest. Nawet bowiem wtedy, kiedy pomyślimy niebycie, to jest już ono przecież w jakiś sposób (jako pomyślane). Nie można zatem przyjąć niebycia za coś, co jest, ani też nie sposób nawet takiego niebycia pomyśleć, nie popadając od razu w absurd. Z takiego stwierdzenia wynikają jednak konsekwentnie dalsze wnioski. Jeżeli bowiem to, co jest, jest i nie może nie być, wobec tego to, co jest, nie może powstawać, trwać i ginać. Musi zatem być wieczne. Dalej, jeżeli samo bycie jest tym, czym jest, nie może być czymś innym. Bycie zatem współprzysługujące wszystkiemu, co w określony sposób jest, jest i musi być jedno. W cóż tedy bycie takie mogłoby się zmienić, jeżeli nie ma już niczego poza nim samym? Jest więc i musi być niezmiennie. Czy wyobrażalna jest jakakolwiek przerwa w byciu? Nie. Musi wobec tego być ciągłe. Musi też być konieczne – skoro bowiem jest, to **nie może** (konieczność) nie być. Bycie zatem jest jedno, wieczne, niezmiennie, ciągłe i konieczne. Tak rozumiane, zostaje ono pierwotnie odniesione do myśli (τό γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι), w której horyzoncie jest ujmowane i ujawniane. Należy jednak od razu zaznaczyć, że pierwszeństwo ma tu zawsze samo bycie, myśl zaś jest traktowana jedynie jako miejsce ujawniania się bycia, a nie – jak chciało tego wielu komentatorów późniejszych – konstytuowania bycia. Bycia, które jest i nie może nie być, nikt nie konstytuuje, jest ono bowiem czymś pierwotnym i podstawowym. Ponieważ jest ono wieczne, świat jest dla Greków światem wiecznym. Dopiero koncepcja *creatio ex nihilo* mogła zmienić ten stan rzeczy, odwołując się do osoby – przyczyny aktu kreacji. Takie wszakże stanowisko było z gruntu obce filozoficznej tradycji Greków. Często jednak nie pamiętają o tym ci, którzy z pozycji filozofii subiektywistycznej próbują odczytywać tradycję grecką, brnąc w ślepy zaułek. Parmenidejskie odniesienie myśli do bycia pociąga za sobą również związane z byciem „roszczenie prawdziwościowe”, które podstawy i źródła prawdy i prawdziwości upatruje w samym byciu, nie zaś w myśli i podmiotowym stanowieniu.

Greccy filozofowie (z Parmenidesem włącznie) stają jednak w obliczu ogromnego problemu, mianowicie terminologicznego ujęcia swych filozoficznych intuicji. Do dyspozycji mają jedynie język naturalny i ten próbują

przystosować do opisu rzeczywistości. Wiadomo jednak (szczególnie dzisiaj), jak nieostre, wieloznaczne i nieprecyzyjne są pojęcia tego języka. Trudno zatem dziwić się ogromnej mobilności pojęć, jakimi w swych systemach posługują się poszczególni myśliciele. Interpretując te pojęcia, należy zwracać przede wszystkim uwagę na ich treść filozoficzną, a więc na sens, którego nabierają one w kontekście całego systemu, a nawet innych systemów, z którymi dana myśl wchodzi w dyskurs. Język starogrecki cechuje się wszakże pewną własnością, która – wydaje się – odegrała znaczącą rolę w budowaniu terminologii filozoficznej. Jest nią zdolność do nominalizacji. Widać to już w koncepcji samego Parmenidesa, kiedy ten, podejmując namysł nad byciem – εἶναι, wyklada to pojęcie w znominalizowanej formie – ἔόν. W wyniku podobnych zabiegów powstaną później również takie pojęcia, jak: τὸ ὄν, οὐσία czy τὰ ὄντα.

Wszystkie one mają jednak swe zasadnicze odniesienie do bycia (εἶναι) i w różny sposób próbują owo bycie artykułować. Rodzi to jednak określone trudności wynikające z faktu, że filozofowie wielokrotnie w sposób zamienny posługują się tymi pojęciami, nadając im często swoisty sens filozoficzny. Z tego też powodu dotarcie do istoty tychże pojęć oraz do ich znaczenia wymagać będzie nie tylko analizy filologicznej, ale przede wszystkim musi stanowić próbę ich odczytania w kontekście całej koncepcji filozoficznej, właściwej danemu filozofowi.

Sytuacja taka sprawia, że zarysowuje się konieczność przyjęcia w celu interpretacji danego systemu określonej terminologii i sposobów posługiwania się terminami greckimi, która ograniczy możliwą wieloznaczność, a zarazem sprawi, że filozoficzne analizy osiągną taki stopień jasności, który pozwoli wyrazić w miarę precyzyjnie istotę koncepcji danego myśliciela. Uważam bowiem, że filozoficzna interpretacja systemów myśli greckiej winna (nie pomijając wkładu nauk pomocniczych) odwoływać się przede wszystkim do samej filozofii i filozoficznego sensu, jaki niosą z sobą określone terminy, uwzględniając jednocześnie funkcję tych terminów w wyrażeniu filozoficznych intuicji danego myśliciela. Z tego też powodu zdecydowałem się zaproponować określony porządek terminologiczny, który – moim zdaniem – ułatwi, a w niektórych przypadkach wręcz umożliwi dotarcie do zasadniczych treści filozoficznych. Ustalenie takiej terminologii wydaje się konieczne tym bardziej, że w wielu pracach poświęconych myśli greckiej przyjmuje się różne tłumaczenia określonych pojęć, nie podając ich uzasadnienia. Tymczasem, jak ma to miejsce w przypadku każdej metodologicznie poprawnej analizy, konieczne okazuje się sprecyzowanie znaczeń podstawowych terminów używanych w danym systemie, ustalenie ich funkcji oraz porządku, w jakim terminy te mogą występować. Decydując się na podanie analizie myśli Platona, odwołałem się do terminologii, właściwej jego filozofii. Sądzę przy tym, że ustalenia te mogą mieć charakter bardziej uni-

wersalny, tzn. okazać się przydatnymi również w analizie innych systemów, ale tę kwestię pozostawiam na razie otwartą.

Zgodnie z poczynionymi uwagami, proponuję korzystanie w interpretacji filozofii Platona z trzech zasadniczych pojęć, obecnych w jego myśleniu, czyniąc z nich punkt wyjścia analiz. Są to pojęcia: „bycie”, „byt” i „będące”, którym przyporządkowane są greckie pojęcia: οὐσία, τὸ ὄν i τὰ ὄντα. Wydaje się bowiem, że te właśnie pojęcia wyznaczają w sposób zasadniczy horyzont filozoficzny, w jakim wydarza się myślenie Platona.

Wiemy, że pojęcie οὐσία zostało wyraźniej sprecyzowane dopiero w filozofii Platona. Pierwsze sygnały jego użycia i rozumienia znajdujemy w *Kratylosie*⁴, kiedy to Platon, odwołując się do etymologii określonych nazw, stwierdza, że możemy mieć do czynienia z wariantami tego pojęcia w doryckich formach *essia* i *osia*. Stwierdza przy tym, że pojęcie οὐσία i jego formy doryckie odnoszą się w najogólniejszym sensie do tego, co jest – *estin*, a więc do „istniejącego” jako takiego. W *Teajecie* wyraźnie przeciwstawia „istnienie” (οὐσίαν) „nieistnieniu” (μὴ εἶναι)⁵. W *Filebie*, *Sofistie* i *Timajosie* wskazuje na przeciwstawienie οὐσία temu, co ma związek ze stawaniem się, bądź powoływaniem do bycia, i ujmuje οὐσία jako coś podstawowego, w czym wszystko, co w jakiś sposób określone, ma ostateczne ufundowanie (ὄντος ὄν, οὐσία ὄντος οὐσα)⁶. Ponieważ nie możemy, w stosunku do filozofii greckiej, posługiwać się pojęciem „istnienie” – ono bowiem występuje dopiero w późniejszej koncepcji *creatio ex nihilo* (której myśl przedchrześcijańska nie znała) – pozostaje jedynie możliwość przyjęcia, że najbardziej odpowiednim terminem ujmującym platońskie pojęcie οὐσία jest termin „bycie”. W najogólniejszym sensie termin ten obejmowałby **całość tego, co w jakikolwiek sposób jest**. Bycie zatem stanowiłoby nazwanie wspólnej wszystkiemu podstawy, która warunkuje dopiero bycie czymś (εἶναι τι) określonym, a więc pewnych postaci samego bycia. Ponieważ bycie przysługuje wszystkiemu, co jest w określony sposób, stanowiąc jego fundament, ono samo jawić się musi jako nieokreślone. Wszystko bowiem, co jest, ma u swych podstaw bycie jako takie, toteż samo bycie nie jest i nie może być utożsamiane z żadną postacią bycia, a więc z żadną określonością. Z tego też względu musi być ono rozumiane jako nieokreślone. Czyż jednak jest to zgodne z rezultatami analiz Parmenidesa z Elei, który stwierdził, że w drodze analizy logicznej da się owemu „jest” przypisać takie „własności”, jak: jedyność, wieczność, niezmienność, ciągłość i konieczność? Czy zatem nieokreśloność bycia nie kłóci się tu z określeniami samego Parmenidesa? Należy – sądzę – rozróżnić dwie kwestie:

⁴ Platon: *Kratylos*, 401ce.

⁵ Platon: *Teajtet*, 185c.

⁶ Platon: *Fileb*, 26d; Idem: *Sofista*, 232c; Idem: *Timajos*, 29c.

1. Nieokreśloność bycia stanowi taki rodzaj nieokreśloności, która „czerpana” jest z pozycji odniesienia bycia do bycia określonego. Doświadczając bowiem świata, rzeczywistości, doświadczamy zawsze określonej postaci bycia, niezależnie od tego, czy będzie to bycie idealne, bycie myślnie czy bycie realne. Każdą z tych postaci bycia znamionuje właściwa jej określoność. Samo zaś bycie, przysługując z konieczności każdej postaci bycia, takiej określoności nie posiada, gdyby bowiem ją posiadało, stałoby się natychmiast określoną postacią bycia.

2. Natomiast rozważając bycie z pozycji analizy logicznej w kontekście jego odniesienia do niebycia (jak czynił to Parmenides), możemy stwierdzić, że bycie, obejmując wszystko, co w jakikolwiek sposób jest, musi się cechować jedynością (nie może być czegoś więcej od samego bycia), niezmiennością (bycie nie może zmieniać się w coś innego, w co bowiem miałyby się zmienić?), wiecznością (bycie nie powstaje i nie ginie, skoro jest, to jest, czyli jest wieczną obecnością, wieczną teraźniejszością), ciągłością (niewyobrażalna jest bowiem przerwa w byciu, które przysługuje wszystkiemu, co jest) i koniecznością (bycie wszak nie może nie być, musi więc być, a zatem jest konieczne).

Podane przez Parmenidesa warunki bycia, rozpatrywane z pozycji odniesienia do niebycia, nie są zatem tym samym, co bycie analizowane z perspektywy bycia określonego. Są to ujęcia zasadniczo różne. Inaczej zatem myśleć należy bycie z pozycji samego bycia, inaczej zaś – bycie z pozycji odniesienia do bycia określonego, mimo to że ostatecznie chodzi przecież o to samo bycie.

Można zatem uznać, że tak rozumiane, staje się bycie punktem wyjścia filozofii Platona. W dialogu, który dla jego myśli zdaje się mieć znaczenie decydujące (mowa o dialogu *Parmenides*), stwierdza, że możliwość budowania jakiegokolwiek teorii, orzekania o czymkolwiek i poznania w najogólniejszym sensie ufundowana jest na obecności (będącej skutkiem uczestnictwa) Jedna w byciu. Na początku II hipotezy⁷ (w której formułuje on warunek wstępny wszelkiego filozofowania) prezentuje założenie: εἰ ἔν ἐστιν, dodając natychmiast, że owo ἐστιν oznacza „uczestnictwo w byciu” (οὐσίας μετέχει τὸ ἔν), sprawiające, że możliwe jest i poznawalne dopiero to, co jest. Analiza konsekwencji II hipotezy, pozwala wnosić, że tak pojęte bycie (οὐσία) stanowi niekwestionowalny punkt wyjścia filozofii Platona, gdyż skutkiem uczestnictwa w byciu jest możliwość orzekania o różnych jego postaciach, wykluczona w przypadku braku uczestnictwa (w byciu – hipoteza I)⁸.

⁷ Platon: *Parmenides*, 142bc.

⁸ Zob. B. Dembiński: *Teoria idei...*, s. 91–108.

Szczególną kontynuację intuicji Platońskich znajdujemy w myśli Arystotelesa. Zanim zaproponował on własne, szczególne rozumienie pojęcia οὐσία, komentując dorobek poprzedników (przede wszystkim Platona), wskazał sposób rozumienia tego pojęcia. Twierdzi Arystoteles, że dotychczas filozofowie pytali zawsze: Czym jest bycie (οὐσία)? Co stanowi właściwą jego postać? Powiada Arystoteles: „I rzeczywiście od dawien dawna, jak i teraz wciąż aktualne i dyskutowane pytanie o to, czym jest byt, sprowadza się do pytania, czym jest bycie” (καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἢ οὐσία...)⁹. W kontekście tego pytania rozważa również myśl Platona, swego nauczyciela, wskazując, że problem bycia, rozumianego jako punkt wyjścia filozofii, widoczny jest w tezie, która głosi, iż wyróżnić należy trzy postacie bycia (οὐσία): idee, twory matematyczne i ciała zmysłowe. Arystoteles mówi: „Tak właśnie Platon za dwa rodzaje bycia przyjmuje idee i twory matematyczne, a jako trzecie bycie zmysłowo-cieleśne” (ὥσπερ Πλάτων τὰ τε εἶδη καὶ τὰ μαθηματικὰ δύο οὐσίας, τρίτην δὲ τὴν τῶν αἰσθητῶν σωμάτων οὐσίαν)¹⁰. Wskazuje przy tym, że Speuzyp (następca Platona w Akademii) wylicza owych postaci jeszcze więcej. Przyjmuje również odrębne zasady (ἀρχάς) dla postaci różnych typów: inną zasadę dla liczb, inną dla wielkości, inną dla duszy. Mówi też Arystoteles o koncepcjach innych filozofów: „[...] niektórzy sądzą, że [postaciami] bycia są krańce ciał: powierzchnia i linia oraz punkt i jedynka, i to bardziej niż ciało i bryła. A znowu inni twierdzą, że nie ma już nic poza tym, co zmysłowe, inni zaś przeciwnie, twierdzą, że jest ich więcej, i to takich, które są wieczne [...]. Otóż, które z tych poglądów są właściwe, a które nie, czym są owe [postacie] bycia, czy jest jeszcze jakaś [postać] bycia inna niż zmysłowa i jak ona jest, czy jest jakaś postać bycia oddzielnego, dlaczego i jak, czy też nie ma takiej i jest tylko to, co cieleśne. To wszystko należy zbadać, przedstawiając sobie, czym przede wszystkim owo bycie jest”¹¹. Widać tu wyraźnie, że Arystoteles twierdzi, iż bycie przyjmować może różne postacie, że jest tych postaci wiele i że mają one różny status ontyczny. We wszystkich jednak przypadkach u podstaw owej wielości i różnorodności usytuowane jest samo bycie, stanowiące ostateczne podłoże wszystkiego, co jest w określony sposób. Wydaje się zatem, że nieprzypadkowo łańciscy komentatorzy greckiej filozofii posłużyli się w tłumaczeniu pojęcia οὐσία pojęciem *substantia* (od *substantia* – „znajdować się pod czymś”, czemu odpowiada grecki termin ὑπόστασις). To bowiem bycie (οὐσία) jawi się jako fundament, podstawa, ostatecznie uzasadniająca wszystko, co w określony sposób jest.

⁹ Arystoteles: *Metafizyka*, VII, 1028a–1028b. Tłum. własne.

¹⁰ Ibidem, 1028b. Tłum. własne.

¹¹ Ibidem. Tłum. własne.

Nasunąć się musi teraz pytanie: Jak z perspektywy bycia ująć i zdefiniować to, co nazwaliśmy byciem określonym, czy też konkretną postacią bycia? Jak zatem określić to, co jest „czymś”? Filozofia grecka, w tym również Platon, korzysta tu z pojęcia „byt” (τὸ ὄν), stanowiącego znominalizowaną formę czasownika εἶναι („być”). Pojęcie bytu odnosiłoby się zatem bezpośrednio do określenia tego, co „jest czymś”, czyli definiowałoby każdorazowo „bycie czymś” (εἶναι τι). Owo „bycie czymś” stanowi tu odpowiednik tego, co w dotychczasowych analizach określano mianem bycia określonego, czy też określonej postaci bycia. Nominalizacja czasownika εἶναι ma na celu wskazanie, że z pojęciem bytu (τὸ ὄν) wiązać należy jakąś określoność, dzięki której samo bycie otrzymuje właściwą postać, a więc pewną strukturę. Określoność ta sprawia, że bycie (jako bycie określone) staje się poznawalne i podatne na filozoficzną analizę. Dlatego też punktem wyjścia filozofii, rozumianej jako skutek poznania, może być dopiero byt jako bycie określone. Dwie kwestie wydają się tu istotne.

Po pierwsze, przedmiotem poznania może być to tylko, co w jakiś sposób określone. To, co nieokreślone, jest niepoznawalne. W tym też sensie bycie, jako $\hat{\tau}$ istoty swej nieokreślone, nie może być poznawalne, nie może więc stanowić autonomicznego przedmiotu poznania. Poznawalne jest bowiem to tylko, co posiada jakąś określoność. Zatem bycie staje się poznawalne dopiero wtedy, kiedy związana zostanie z nim pewna określoność. Wtedy staje się bytem i dopiero tak rozumiany byt może stanowić przedmiot poznania. Nie powinien wobec tego dziwić fakt, że właściwym punktem wyjścia filozofii może być i jest dopiero byt.

Po drugie, przedmiotem poznania może się stać to tylko, co pierwotnie złożone. To bowiem, co absolutnie proste, niezłożone, jest i pozostaje niepoznawalne. Pierwotnie złożony jest dopiero byt (jako związek bycia i określoności). Dlatego byt jest pierwszym przedmiotem poznania. Platon twierdzi również (w *Parmenidesie*)¹², że niemożliwa jest analiza filozoficzna, która chciałaby uczynić punktem wyjścia autonomicznie ujęte bycie, czy też autonomicznie ujętą określoność. Dopiero związek określoności i bycia czyni poznawalnym zarówno jedno, jak i drugie. A związkiem tym jest byt jako „struktura” złożona. W tym też sensie jest oczywiste, że jakkolwiek byt, czy będzie to byt idealny, myślny, czy realny, musi być złożony. Należy zatem z góry odrzucić te interpretacje myśli Platońskiej, w których uznaje się idee za byty proste i niezłożone.

Po trzecie, definicja bytu jako bycia określonego, wskazuje na relacyjną naturę samego bytu. Można wszak stwierdzić, że sam byt, jeżeli jest związkiem określoności i bycia, stanowi źródłowo pewną relację. Tak pojęty byt

¹² Platon: *Parmenides*, 137c–142a.

określić można mianem **relatywu**¹³. Ma to swe znaczące konsekwencje. Byt bowiem, będący relatywem, domaga się każdorazowo uzasadnienia własnej złożoności. Uzasadnienia tego wielu filozofów greckich, w tym i Platon, upatruje w „teorii zasad bytowych” (ἀρχαί)¹⁴. W ten sposób „teoria zasad bytowych” staje się koniecznym składnikiem systemu, stanowiąc czynnik ostatecznego uzasadnienia. Ponadto, ujmowanie bytu jako relatywu pozwala wyjaśnić wielość i różnorodność bytową, ponieważ o pojawieniu się określonej postaci bytu decyduje typ relacji, jaka zachodzi między danym rodzajem określoności a samym byciem. W przypadku każdego bytu jest on inny, natomiast zadanie filozofa polega na jego uchwyceniu.

Ostatnią, lecz znaczącą konsekwencją pojmowania bytu jako relatywu jest możliwość jego poznania w drodze analizy dialektycznej. Dialektykę bowiem pojmuje Platon jako metodę docierania do bytu¹⁵. Aby jednak poznanie dialektyczne było możliwe, zachodzić musi związek między samym poznaniem i tym, co poznawane. W przypadku dialektyki Platonskiej związek ten opiera się na samej strukturze bytu, który z istoty swej jest bytem relacyjnym. Zatem poznanie ma z istoty swej charakter dialektyczny, dlatego że przedmiot tego poznania ma naturę relacyjną.

Trzecim pojęciem, które proponuję przyjąć w terminologicznym porządku interpretacji myśli Platona, jest termin „będące” (τὰ ὄντα). Terminem tym proponuję określić wszystko to, co wiązać można z obszarem struktur zjawiskowych, a więc struktur mających w najszerszym rozumieniu charakter czasoprzestrzenny. Struktury zjawiskowe bowiem sytuuje Platon w obszarze stawania się (γένεσις). Twierdzi, że stanowią one zawsze *compositum* jedności i wielości, określoności i nieokreśloności, granicy i nieograniczoności¹⁶. Jedność, określoność i granica odnoszą się do idei-miar, wyznaczających postać wszelkiej wielości tego, co nieokreślone i nieograniczone. Wielość zaś, nieokreśloność i nieograniczoność wiążą się z postacią nieokreślonego tworzywa, któremu nadaje Platon miano „schronu” (ὑπόδοχή) dla tego, co się rodzi; schronu będącego przestrzenią (χώρα) bądź miejscem (τόπος) lub czymś, co nie ma formy (ἄμορφον), „plastycznym materiałem” (ἐκμαγεῖον), tworzącym podłoże wszelkiej określoności i podatnym na for-

¹³ Korzystam w tym miejscu z terminu, którym posłużył się S. Blandzi w swej pracy: *Henologia, meontologia, dialektyka*. Warszawa 1992.

¹⁴ Tradycja filozofii greckiej znajduje źródła określoności bytu w teorii zasad bytowych czy też pryncypiów bytowych. Przykład stanowi tu może teoria pryncypiów proponowana przez filozofów pitagorejskich, w której wszelka bytowość jest konsekwencją oddziaływania dwu zasad: πέρος i ἀπείρων. Można też przywołać Empedoklesa lub Anaksagorasa z ich koncepcją zasad (Miłości, Waśni czy Umysłu).

¹⁵ Zob. Platon: *Państwo*, 511bd, 521c, 532ac.

¹⁶ Zob. Platon: *Fileb*, 16cd, 26cd–27b.

mowanie¹⁷. W tym też sensie można strukturę zjawiskową (to, co będące) definiować najogólniej jako związek idei i nieokreślonego tworzywa. Wykluczeniu podlega w ten sposób (co wykazane zostanie później) koncepcja pojmowania zjawisk jako struktur autonomicznych, oddzielonych od idei. Zjawisko bowiem, które nie miałoby źródła własnej określoności (a więc idei), nie mogłoby w ogóle być zjawiskiem, ani „czymś” w jakikolwiek sposób poznawalnym.

Prezentowany porządek terminologiczny wyznacza jedynie ogólny zakres podejścia do analizowanej problematyki. Szczegółowe rozważania i bardziej rozbudowana terminologia pojawią się w dalszej części pracy. Rzecz jednak w tym, aby rozważania nad późną myślą Platona rozpocząć od terminów podstawowych, wyrażających najistotniejsze kwestie, które zawiera ta filozofia. Pozwoli to precyzyjniej analizować główne wątki tej myśli, jak również określić jej miejsce w całym systemie filozofii greckiej.

Z perspektywy dokonanych ustaleń zapytać teraz można: Któremu z wymienionych pojęć: οὐσία, τὸ ὄν, τὰ ὄντα, przypisać szczególne pierwszeństwo w filozoficznej analizie? Rzecz jasna, nie chodzi tu o ścisłą klasyfikację, lecz jedynie o rolę, jaką dane pojęcie odgrywa w konstruowaniu koncepcji filozoficznej. Sądzę, że można zasadnie twierdzić, iż Platon staje w szeregu tych wszystkich filozofów greckich, dla których pytaniem zasadniczym jest pytanie o byt i możliwość jego poznania. Z tego też powodu uważam, iż właściwe będzie rozpoczęcie analiz dotyczących późnej myśli Platona od próby jak najprecyzyjniejszego określenia pojęcia bytu.

¹⁷ Zob. Platon: *Timajos*, 49a–51d.



ROZDZIAŁ DRUGI

Rozumienie pojęcia bytu w filozofii Platona

Punkt wyjścia Platońskich koncepcji filozoficznych znajdujemy w intuicjach Sokratejskich. Źródła wiedzy upatrywał Sokrates w pojęciu tego, co „samo w sobie” ($\kappa\alpha\theta' \alpha\upsilon\tau\acute{o}$)¹. Dostępu do owego pojęcia poszukiwał w obszarze języka. Starał się za pomocą specyficznie rozumianej indukcji i metody definiowania dotrzeć do najwłaściwszych określeń, za których pomocą można by scharakteryzować to, co „samo w sobie”. Twierdził, że dotarcie do istoty tego, co „samo w sobie”, oznacza znalezienie – dzięki sformułowaniu definicji – właściwego znaczenia ogólnego pojęcia, które tę istotę mogłoby wyrażać. Platon decyduje się na przekroczenie esencjalizmu sokratejskiego, twierdząc, że należy się odwołać nie do pojęcia, lecz do „rzeczywistości”, która czyni pojęcia te możliwymi, tj. do „rzeczy samych”, stanowiących podstawę określoności nie tylko pojęć, ale również tego wszystkiego, co w jakikolwiek sposób będące ($\tau\alpha \acute{o}\nu\tau\alpha$). Czym są owe „rzeczy same” i jak można je rozumieć? Skonstruujmy przykład. Rozważmy pięknego człowieka.

Piękno nie jest w sposób konieczny przypisane człowiekowi, jako że tracąc piękno, pozostaje nadal człowiekiem. Piękny człowiek jest zatem tym, któremu piękno może przysługiwać, ale od którego może też zostać

¹ Zob. B. Dembiński: *Teoria idei. Ewolucja myśli Platońskiej*. Katowice 1999, s. 15–24.

odłączone. Samo zaś piękno nie może w żaden sposób zostać odłączone od siebie. Jawi się więc ono jako identyczne samo z sobą, nie ma wszak żadnych części, toteż nie może ulec rozpadowi. Jest zatem jedno, identyczne z sobą i niezienne. Pozostaje więc tym, czym zawsze jest. Podobne cechy nie przysługują jednak żadnemu przedmiotowi z obszaru zjawisk. Nie tam zatem poszukiwać należy źródeł piękna. Z kolei można dostrzec, że określoność zjawiska (w tym przypadku jest nim piękno człowieka) odnosi do tego, co samo ma status niezmienności, tożsamości i jedności. Człowiek jest bowiem piękny tylko wtedy, kiedy przysługuje mu piękno samo. Pozwala ono rozpoznać, że „coś” w obszarze zjawisk jest piękne. Toteż piękno wydarzające się w świecie możliwe jest dlatego, że u podstaw swego bytowania ma własny ontologiczny warunek możliwości: piękno „samo w sobie”. Można z tego wyprowadzić następujący wniosek: piękno „samo” jest tym, które czyni możliwym zarówno bycie pięknym człowiekiem, jak i poznawalność (wyrażaną za pomocą pojęć) bycia pięknym człowiekiem. W tym też sensie możemy powiedzieć, że pozwala ono „widzieć”, że „coś” jest i że jest tym, „czym” jest.

W języku greckim pojęciu widzenia odpowiada konkretna forma czasownika, tzn. *infinitivus aoristi* – ἰδεῖν. Z niego to wyprowadzone *substantivum* ἰδέα, εἶδος znaczy: „wygląd”, „kształt”, „postać”. W tym też sensie „rzecz sama” może być pojęta jako ἰδέα bądź εἶδος, tzn. to, co pozwala widzieć, ujawnia, czym coś jest, i to, że jest. Pojęcie widzenia odgrywa tu rolę pojęcia-klucza w pojmowaniu tego, czym jest to, co „samo w sobie”². W naszym przykładzie „piękno samo” pozwala widzieć, czym jest piękno ujednostkowane w zjawiskach. Poznanie zatem istoty zjawiska, tj. tego, dzięki czemu jest ono tym, czym jest, wymaga uznania tego, co zjawisko to konstytuuje. Tak rozumiana idea stanowi przeto podstawę istnienia i poznawalności tego wszystkiego, co w jakikolwiek sposób będące. Dlatego może być również pojmowana jako istota rzeczy.

² Platon zdaje się przypisywać pojęciu „widzenie” decydującą rolę w uprawianiu filozofii. Wykorzystuje to pojęcie zarówno w przypadku wyjaśniania procesu myślenia, jak i w przypadku poznawalności świata. Powiada: „Moim zdaniem, wzrok stał się dla nas przyczyną największego pożytku, bo żadna z jakichkolwiek dyskusji, które prowadzimy na temat wszechświata, nie mogłaby mieć miejsca, gdybyśmy nie widzieli gwiazd ani Słońca, ani Nieba [...]. Dzięki temu uzyskaliśmy rodzaj filozofii, nad który bogowie nie dali nigdy rodzajowi śmiertelnemu większego dobrodziejstwa ani nigdy nie dadzą. Ja utrzymuję, że największe dobro mamy do zawdzięczenia oczom [...]. Co się nas tyczy, powiemy, że Bóg wynalazł wzrok i obdarzył nas nim, abyśmy oglądając na niebie periodyczne ruchy rozumu, wykorzystywali je w obrotach naszego rozumu [...], uczestnicząc w rozumowaniu z natury prawdziwym, naśladowali ruchy boskie, które nie dopuszczają żadnego błędu, i poprawiali nieregularność ruchów w nas”. Platon: *Timajos*. Tłum. P. Siwek. Warszawa 1986, 47a. W tym kontekście wydaje się naturalnym użycie pojęcia „widzenie” jako zasadniczego dla rozumienia funkcji, jaką pełnić ma filozofia.

W takich dialogach, jak *Państwo*, *Uczta*, *Fajdros* czy *Fedon*, usiłuje Platon sprecyzować rozumienie idei, podając ich najogólniejszą charakterystykę. Powiada tam, że ideę należy myśleć jako samoistny ($\kappa\alpha\theta' \alpha\upsilon\tau\acute{o}$) i jedyny byt ($\acute{o}\nu\tau\omega\varsigma \acute{o}\nu$). Określa ją jako: pierwszy i wieczny byt ($\pi\rho\acute{o}\tau\omicron\nu \delta\acute{\epsilon} \acute{\alpha}\epsilon\iota \acute{o}\nu$), sam w sobie i jeden ($\alpha\upsilon\tau\acute{o} \kappa\alpha\theta' \alpha\upsilon\tau\acute{o}, \mu\epsilon\theta' \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon \mu\omicron\nu\omicron\epsilon\iota\delta\acute{\epsilon}\varsigma \acute{\alpha}\epsilon\iota \acute{o}\nu$). Byt ów jest tym, co w obszarze będącego „najmocniejsze”, charakteryzujące się pełnią bycia ($\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha \acute{o}\nu\tau\omega\varsigma \omicron\upsilon\sigma\alpha$). Z tej perspektywy konieczna wydaje się odpowiedź na pytanie o przyczyny tak definiowanego bytu. Trzeba wyjaśnić: Dzięki czemu byt uzyskuje swą określoność? Co decyduje o pojawianiu się wielorakich i zróżnicowanych bytów (idei)?

Platon, podobnie jak wielu jego poprzedników, decyduje się szukać odpowiedzi w obrębie bytowych zasad ($\acute{\alpha}\rho\chi\alpha\iota$). Już w *Państwie*, pytając o źródło określoności bytów (idei), odwołał się do pryncypium Jedna-Dobra, twierdząc, że „temu, co poznawalne, nie tylko poznawalność dzięki Dobru przysługuje, ale również to, co jest, i jego bycie od niego pochodzą, przy czym Dobro nie jest byciem, lecz tym, co ponad nim, czymś pierwszym i przewyższającym siłą wszystko”³. Uznał zatem, że źródłem określoności bycia jest usytuowane ponad nim ($\acute{\epsilon}\pi\acute{\epsilon}\kappa\epsilon\iota\nu\alpha \tau\eta\varsigma \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\varsigma$) pryncypium Jedna-Dobra. Ma ono status szczególny. Zważywszy, że byt wiąże Platon każdorazowo z ideą, sytuujące się ponad nim i przewyższające wszystko Jedno-Dobro zyskuje status **ponadbytowego** pryncypium. Stojąc „na szczycie świata”, wyznacza ono wszelki porządek, wszelką harmonię i piękno świata, uzyskując tym samym atrybut pryncypium boskiego. Jest ono – w przeciwieństwie do wielości bytów (idei) – jedno i jako jedno jest wyniesione ponad każdy byt. Skoro zaś byt tożsamy jest zawsze z ideą, to pryncypium Jedna-Dobra **nie może** być uznane za ideę, czy też ideę najwyższą. Ma ono inny status i jest w ścisłym sensie boskim Jednem-Dobrem mającym wszelkie atrybuty ponadbytovej, ostatecznej zasady, stanowiącej źródło określoności wszelakich postaci bycia (zarówno bytów, jak i tego, co w jakikolwiek sposób będące). Dlatego też jedną z najistotniejszych kwestii w myśli Platńskiej stanie się wyjaśnienie relacji, jaka zachodzi między ponadbytowym pryncypium Jedna-Dobra a nieokreślonym byciem. To bowiem związek tych dwu „obszarów” decyduje o konkretnej „postaci świata”, która zawsze jawi się jako ostateczny rezultat tego związku.

Problem wydaje się przez Platona rozpisany na kilka zagadnień.

– Pierwsza kwestia dotyczy wyjaśnienia w sensie najogólniejszym relacji odniesienia między pryncypium bytowym a nieokreślonym byciem. Co zatem

³ Καὶ τοῖς γινωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γινώσκεισθ' αἰ φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος. Platon: *Państwo*, 509b. Tłum. własne.

dzieje się w rezultacie założenia związku (uczestnictwa) między pryncypium Jedna-Dobra a nieokreślonym byciem, co zaś wtedy, kiedy związek taki wykluczemy?

- Kolejny problem sprowadza się do określenia relacji, jaka zachodzi między pryncypium Jedna-Dobra z nieokreślonym byciem, w której rezultacie pojawia się zespół wielorakich i zróżnicowanych idei, bytów *sensu stricto*. Wyjaśnienia domagał się będzie problem źródeł i przyczyn zróżnicowania oraz zwielokrotnienia idei.
- Trzecie zagadnienie dotyczyć będzie rozumienia tego, co występuje pod postacią realnych struktur zjawiskowych. Chodzi przede wszystkim o ustalenie źródeł określoności, zróżnicowania i wielości zjawisk, a także o kwestię ich poznawalności, która w najogólniejszym sensie wiąże się z poznawalnością świata jako takiego.

Pierwszym dwu zagadnieniom poświęcił Platon uwagę w dialogu *Parmenides*, zagadnieniu ostatniemu zaś – w dialogach *Fileb* i *Timajos*. Rozpoczynając zatem należy od analizy pierwszego z dialogów, gdyż wydaje się on najistotniejszy z punktu widzenia platońskiej ontologii.

Dialog *Parmenides* noszący podtytuł *O ideach* poświęca Platon ustaleniu możliwych warunków dyskusowania o ideach w perspektywie najogólniejszych założeń ontologicznych. Zważywszy, że idea przyjmuje każdorazowo status bytu, zapytać można: Jakie są ostateczne warunki rozumienia bytu i co decyduje o jego określoności, wielości i zróżnicowaniu? W tym kontekście pytanie dotyczyć będzie również kwestii możliwości przyjęcia teorii idei, którą postulował w dialogach poprzedzających *Parmenidesa*, głównie takich, jak *Fedon*, *Fajdros*, *Uczta* i *Państwo*.

W *Państwie* twierdzi Platon, że warunkiem określoności bycia i jego poznawalności jest pryncypium Jedna-Dobra⁴. W *Parmenidesie* podejmuje analizę relacji, jaka zachodzić może między Jednym a byciem. Ponieważ analizy *Parmenidesa* stanowią rodzaj myślowego ćwiczenia, można uznać, że dotyczą one problematyki szczegółowo prezentowanej w dialogach wcześniejszych. Na tej podstawie też wolno wnosić, że kiedy dyskutowane jest zagadnienie relacji Jedna do bycia, stanowi to przeniesienie na poziom metaontologiczny centralnej problematyki dialogów, w których prezentowana była teoria idei wraz z wszystkimi trudnościami i problemami, jakie ujawniły się w trakcie jej formułowania. Jest to zgodne z opinią wielu komentatorów, którzy upatrują w dialogu *Parmenides* próby analizy problemów, jakie niosła z sobą koncepcja idei przyjęta przez Platona w dialogach wcześniejszych. Dlatego też uzasadnione wydaje się takie odczytanie *Parmenidesa*, w którym proponowane w *Państwie* pryncypium Jedna-Dobra umieszczone zostaje w kontekście pytania o relację Jedna do bycia.

⁴ Zob. ibidem, 505a–511e.

Przyjąć zatem można, że zarówno pryncypium, jak i bycie stanowią różne, niesprowadzalne do siebie pod względem ontologicznym „obszary”. Wynika to z założenia, że pryncypium Jedna-Dobra usytuowane jest ponad byciem (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας). To ostatnie stwierdzenie sugeruje, że mamy oto do czynienia z koncepcją izolowanego pryncypium Jedna-Dobra, niesprowadzalnego do niczego poza nim samym, zachowującego w związku z tym pełną autonomię. Platon decyduje się na rozważenie takiej tezy. Stawia pytanie (I hipoteza *Parmenidesa*): Jakie są konsekwencje uznania, że Jedno jest (εἰ ἔν ἐστιν)? Akcent pada od razu na jedność Jedna, a więc na twierdzenie, że Jedno to Jedno. Rezultat analiz okazuje się całkowicie negatywny. Jedno (w naszym przypadku pryncypium Jedna-Dobra) myślane w sposób autonomiczny, izolowany, jako Jedno samo (ἔν αὐτὸ) nie odniesione do niczego poza nim samym, staje się z punktu widzenia ontologii niepojmowalne i nie można o nim niczego orzekać. Powiada Platon: „Jednemu myślanemu jako samo (ἔν αὐτὸ) nie przysługuje ani nazwa (ὄνομα), ani wypowiedź o nim (λόγος), ani nie ma o nim żadnej wiedzy (ἐπιστήμη) ani postrzegania (αἴσθησις), ani mniemania (δόξα)”. Następnie pyta Platon: „A czy to możliwe, żeby się tak rzecz miała z tym Jednym?”⁵

Platon dochodzi do przekonania, że dołączenie „jest” do Jedna, które podkreślać ma jedynie jedność Jedna, niczego nie wnosi. Tak rozumiane, „jest” rozmywa się całkowicie w Jednie, tak że samemu Jednu zostaje ono ostatecznie odmówione. Jedno myślane na sposób eleacki „pochłania” owo „jest”, czyniąc siebie „obiektem” w pełni izolowanym. Eliminuje to wszelką dostępność poznawczą samego Jedna, wobec czego Jedno jako izolowane, oddzielone od bycia znosi samo siebie. Argumentacja Platona wydaje się skierowana przeciwko takiemu myśleniu, które opiera się na założeniu radykalnego oddzielenia (χωρισμός) Jedna od wszystkiego, co poza nim samym. Słowem, oddzielenie Jedna od bycia uznane zostaje za koncepcję niemożliwą do przyjęcia, czyli za koncepcję, nadającą się wyłącznie do odrzucenia. Podobnie ma się rzecz w przypadku relacji oddzielenia wielości od Jedna. Jeżeli Jedno nie jest, jest natomiast tylko wielość, to wielość taka staje się całkowicie niepojmowalna i nieuchwytywalna: „Bo gdzie nie ma Jedna, tam niepodobna sądzić, że jest wiele”⁶. Wynika z tego, że koncepcja izolowanego pryncypium, które w żaden sposób nie odnosi się do bycia, musi zostać odrzucona. Tak bowiem pojmowane pryncypium staje się niepojmowalne, podobnie jak niepojmowalna staje się jego funkcja jako pryncypium. W ten sposób wyklucza Platon te koncepcje, które zakładałyby możliwość przyjęcia izolowanego pryncypium, zarazem pretendującego do bycia źródłem określoności czegokolwiek (nie może być źródłem określoności „coś”,

⁵ Platon: *Parmenides*, 141e–142a.

⁶ Οὐδὲ δοξάζεται τι τῶν ἄλλων ἔν εἶναι οὐδὲ πολλά. Ibidem, 166b.

co samo z istoty swej jest nieokreślone). W tej sytuacji zrozumiałe staje się przekonanie Platona, że poszukiwać należy innej drogi badania, innej postaci relacji pryncypium do bycia.

W miejsce koncepcji oddzielenia (χωρισμός) proponuje Platon koncepcję uczestnictwa (μέθεξις) pryncypium Jedna w byciu. Stanowi ona podstawę przyjęcia kolejnej hipotezy badawczej, która okaże się wiążąca dla Platona. Przedstawia ją filozof, przyjmując za punkt wyjścia twierdzenie: Jedno jeżeli jest (ἐν εἰ ἔστιν). Akcent pada od razu na moment uczestnictwa Jedna w byciu: „Tymczasem teraz nie to mamy założenie, że Jedno to Jedno i co z tego musi wynikać, tylko nam chodzi o to, czy Jedno jest [...]. Więc czy to nie znaczy, że Jedno **uczestniczy w byciu** (ὅτι οὐσίας μετέχει τὸ ἐν) [podkr. – B.D.], kiedy ktoś powie, że Jedno jest?”⁷ Widać od razu, że Platon decyduje się na utożsamienie ἔστιν i οὐσία, jest i bycia. Należy – sądzę – czytać to w sposób następujący: stwierdzenie, że Jedno jest (ἔστιν), znaczy dokładnie tyle, że Jedno uczestniczy w byciu (οὐσίας μετέχει). Można więc powiedzieć, że Jedno jest wówczas tylko, gdy uczestniczy w byciu. Wynika stąd wniosek, że Jedno **nie jest** wtedy, kiedy w byciu nie uczestniczy. Skoro tak, jedynie dzięki uczestnictwu możliwa jest poznawalność i dostępność Jedna. Otwarta zostaje w ten sposób możliwość mówienia o Jednie (czego zabraniała I hipoteza). Jakie skutki powoduje to rozstrzygnięcie?

Pierwszą, zasadniczą konsekwencją uczestnictwa Jedna w byciu jest fakt, że Jedno, uczestnicząc, występuje od razu jako wiele. W uczestniczącym Jednie – powiada Platon – jest już bowiem od początku dwoje: Jedno i „jest”. Każde z nich ma znowu w sobie dwoje: Jedno ma w sobie, że „jest”, „jest” zaś – to, że jest Jedno. Można tak iterować dalej. Uczestnictwo zakłada więc relację Jedna do bycia taką, że Jedno pojawia się jako wiele. Z tego też powodu trzeba zauważyć, że Jedno, uczestnicząc w byciu, władne jest się wielokrotnić, co sprawia, że uczestnictwo Jedna w byciu uzasadnia i warunkuje możliwość relacji Jedno – wiele, a więc uznania w byciu zarówno wielości, jak i jedności.

Możemy zauważyć, że Platon mówi o relacji Jedna do bycia, pierwszeństwo w obrębie tej relacji przyznając Jednu. Pierwotnie uczestniczy ono bądźź nie uczestniczy (I hipoteza) w byciu. Jeżeli nie uczestniczy – powiada Platon – to mówienie o nim jest niemożliwe, a predykcja wykluczona. Jeśli zaś uczestniczy, można „coś” na jego temat wnosić. Po pierwsze to, że uczestnicząc w byciu, pojawia się jako wiele. Predykcja okazuje się możliwa. Widać tu specyficzną postać aktywności, jaką decyduje się przypisać Platon samemu Jednu. Otóż pokazuje, że wszelka wielość, z jaką możemy się zetknąć, ma podstawę w fakcie aktywnego uczestnictwa Jedna w byciu.

⁷ Druga hipoteza *Parmenidesa*, 142b1–157b5.

Uczestnictwo to jest obecnością (παρουσία) Jedna w byciu, co wyraża dokładnie grecki termin παρῆναι, z którego to pojęcie παρουσία się wywodzi. Prezentowane zatem w II hipotezie pojęcie uczestnictwa oznacza „aktywną” obecność Jedna w byciu, przy czym w odniesieniu Jedna do bycia, pojmowanemu jako obecność, możemy upatrywać podstawy poznawalności zarówno Jedna, jak i wielości.

Najistotniejsza zatem konsekwencja przyjęcia II hipotezy zawiera się w twierdzeniu, że Jedno uczestniczące w byciu pojawia się (czy też lepiej: manifestuje się) jako wielość, przy czym wielość ta otrzymuje swą określoność od Jedna, stając się wielością określoną. Pamiętając, że wielość stanowi skutek uczestnictwa Jedna w byciu, możemy powiedzieć (co zresztą już uczyniliśmy wcześniej), że bycie określone jest definiowane jako byt. Pozwala to zatem – sędzę – zasadnie twierdzić, że owa wielość, z jaką mamy do czynienia, może być jedynie **wielością bytów**, stanowiących rezultat nałożenia określającego pryncypium Jedna-Dobra na nieokreślone bycie. Byty te nazwał Platon ideami⁸. Charakteryzują się one szczególnym statusem: są wieczne, tożsame z sobą, wzajemnie zróżnicowane i niezienne, czerpiące swą określoność z pryncypium Jedna-Dobra. W odróżnieniu od pryncypium jest ich wiele, pryncypium zaś w przeciwieństwie do idei jest i może być tylko jedno. Idee stanowią swoisty „obszar”, który ze względu na to, iż uchwytalny jest jedynie wglądem intelektu, określił Platon mianem „miejsca myślnego” (τόπος νοήτος). „Obszar” ten nadaje postać wszystkiemu, co poddane jest jego działaniu. Szczególny związek między samymi ideami określa to, co w jakikolwiek sposób będące (zjawiska). Dlatego też, poszukując podstaw określoności tego, co będące, trzeba sięgać poziomu idei, decydujących o postaci, w jakiej to, co będące, może się pojawić. Dotarcie zaś do idei, uchwycenie ich wzajemnych związków (κοινωνία τῶν ἰδεῶν), ustalenie, które z nich wiążą się z sobą, a które nie, pozostaje zadaniem analizy dialektycznej⁹.

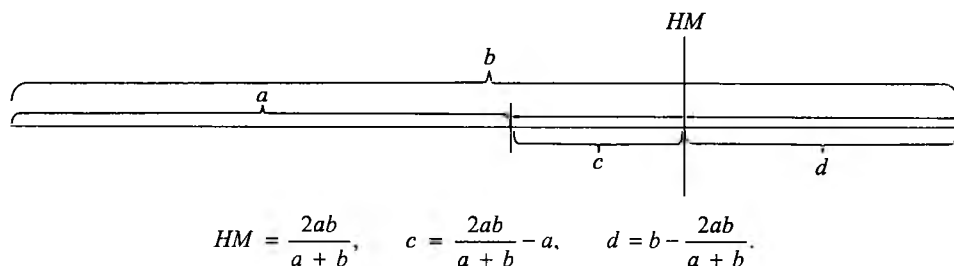
Istotny problem stanowi również zagadnienie zróżnicowania w obrębie samych bytów-idei. Idzie więc o to, jak w wyniku uczestnictwa Jedna w byciu może dochodzić nie tylko do ujawnienia się wielości, ale do ich zróżnicowania. Wiemy bowiem, że Platon zakłada wielość bytów-idei, z których każda jest zróżnicowana w stosunku do innej idei. Rozwiązanie ostateczne

⁸ Ibidem, 142d–143a. Problem generowania wielości z uczestniczącego w byciu Jedna można precyzyjniej przedstawić, posługując się modelem matematycznym. Zob. Platon: *Polityk*, 262b. K. Gaiser w swojej pracy: *Platons ungeschriebene Lehre*. (Stuttgart 1963, s. 133–136), pokazuje możliwość takiego podziału, który dokonuje się wedle harmonicznego środka, w rezultacie podziału określona całość pojawia się jako zróżnicowana wielość. Gaiser dostrzega w takich procedurach możliwość uzasadnienia tezy, że ontologia Platona (szczególnie późnego) znajduje swą egzemplifikację w matematyce.

⁹ Zob. B. Dembiński: *Teoria idei...*, s. 61–90.

zapropnuje Platon dopiero w teorii pryncypiów bytowych (Jedna i Nieokreślonej Diady). Tymczasem – jak sugeruje K. Gaiser – można się odwołać do intuicji zaprezentowanej w dialogu *Polityk*. Powiada tam Platon: „[...] bezpiecznie iść przez środek, kiedy się tnie i łatwiej można trafić na idee. A o to tylko idzie w badaniach”¹⁰. Przedstawia w dialogu metodę podziału, która zdaniem K. Gaisera jest metodą podziału przez harmoniczny środek. Wskutek owego podziału określona całość (w naszym przypadku Jedno) może przybrać postać zwielokrotnionej i zróżnicowanej wielkości¹¹ (por. schemat 1).

Schemat 1



Zdaniem K. Gaisera, Platon świadomie nawiązuje do rozwiązań matematycznych, te bowiem stanowią przedmiot zainteresowania w obrębie Akademii, i postanawia skorzystać z nich w egzemplifikacji swej ontologii¹². Zresztą czytelnik Platona wie, jak często, próbując przedstawić skomplikowane zagadnienia ontologiczne, przywołuje on przykłady matematyczne, posługując się matematyką w uzasadnianiu twierdzeń ontologicznych. Taką postawę reprezentuje Platon wielokrotnie. Możemy zatem stwierdzić, że fakt uczestnictwa Jedna (pryncypium Jedna-Dobra) w byciu generuje pojawienie się wielkości zróżnicowanych bytów idei, które wskutek wielkości i zróżnicowania odróżniają się od Jedna, natomiast dzięki wspólnemu pochodzeniu zachowują status szczególnej jedności, wieczności i niezmienności, właściwej samemu pryncypium. Każda zatem idea jest bytem, tzn. określonym przez Jedno byciem, charakteryzującym się jednością, niezmiennością i bezczasowością, przy jednoczesnym zachowaniu zróżnicowania w stosunku do innych idei.

Kolejny istotny problem stanowi precyzyjne zdefiniowanie i rozumienie samych bytów-idei oraz ich obecności w kształtowaniu postaci struktur zjawiskowych realnego, zmysłowo postrzeganego świata. Platon zakłada bo-

¹⁰ Platon: *Polityk*, 262b5.

¹¹ K. Gaiser: *Platons ungeschriebene Lehre...*, s. 133–136.

¹² Wiemy, że w Akademii pracują najwybitniejsi matematycy tamtych czasów. O ich wpływie na myśl Platona będziemy mówić szczegółowo w dalszej części pracy.

wiem (zgodnie z tradycją filozofii greckiej), że analizy filozoficzne służyć mają przede wszystkim wyjaśnieniu natury otaczającego nas świata. Filozofia winna wyjaśniać rzeczywistość świata, pozwalając na udzielenie odpowiedzi na pytanie: Dzięki czemu jest on takim, jakim jest, i co sprawia, że jest on właśnie taki a nie inny? Tego typu pytania zakładają konieczność analizy tych struktur, które określamy mianem „rzeczywistości” zjawisk. Platon koncentruje swą uwagę na tej problematyce zasadniczo w dwu dialogach. Są nimi *Fileb* i *Timajos*. Przyjrzyjmy się pokrótce pierwszemu z nich.

Dialog *Fileb* poświęcony jest problematyce związku, jaki zachodzi między rozumem a rozkoszą. Dotyczy więc kwestii etycznej związanej z właściwą postawą wobec świata, postawą, która gwarantowałaby najwłaściwszy sposób postępowania. Pyta Platon: Czy w postępowaniu tym należy kierować się rozumem, czy też należy odwołać się do czynnika emocjonalnego? Rozstrzygnięcie tej kwestii zależy jednak od stopnia rozpoznania struktury świata, w którym przychodzi działać poszczególnym podmiotom. Właściwe działanie bowiem – jak wcześniej zauważył Sokrates – zależy każdorazowo od wiedzy dotyczącej okoliczności tego działania. Wymaga zatem precyzyjnego rozpoznania „obszaru”, w którym owo działanie ma się spełnić¹³. Dla tego warunkiem analiz uczyni Platon wiedzę o strukturze świata, w jakim przychodzi człowiekowi działać.

Twierdzi Platon, że każda struktura tego, co w jakikolwiek sposób będące (zjawiska), jest złożona i stanowi szczególny związek jedności i wielości. Wszystko, co będące, jest bowiem określoną jednością, lecz jedność ta zawiera w sobie bądź też obejmuje sobą pewną wielość. Rodzi się jednak pytanie: Jaka to jedność i jaka wielość? Co sprawia, iż o pewnej wielości mówić możemy, że stanowi ona zarazem jedność? Czy jedność ta jest jednością wielości, czy też zachowuje autonomiczny status? Czym zaś jest wielość w obrębie jedności?

Platon decyduje się udzielić odpowiedzi na te pytania, odwołując się do opinii starożytnych, którzy – jak powiada – bliżej bogów mieszkali i lepsi byli od nas¹⁴, i to nam podanie przekazali, że „wszystkiemu, co jest (εἶναι),

¹³ Założenie takie wydaje się niekwestionowanym warunkiem analizy zachowań etycznych w całej niemal greckiej filozofii. Wynika ono z przekonania, że człowiek nie jest bytem autonomicznym, niesprowadzalnym do świata, bytem, który mógłby ustalać zasady postępowania bez odniesienia do jego obiektywnej struktury. Przeciwnie, człowiek pojmowany być musi jako integralna część całego porządku świata (koncepcja mikrokosmosu), skutkiem czego właściwe postępowanie definiowane może być jako szczególny rodzaj zgodności między działającym podmiotem i obiektywną strukturą świata, w którym przyszło mu działać. Zob. B. D e m b i ń s k i: *U źródeł greckiego racjonalizmu*. W: „Folia Philosophica”. T. 18. Red. J. B a ń k a. Katowice 2000, s. 21–28.

¹⁴ Warto zauważyć, że w kwestiach szczególnie ważnych Platon często powołuje się na bogów. Powoływanie się na bogów należało zapewne do tradycji Akademii, jak bowiem twierdzi Herter, Akademia była związkiem religijnym (θῖασος), w którym kultuowano

jako będącemu (ὄντων) jednością i wielością, przysługuje granica (πέρας) i nieograniczone (ἀπειρίαν). Powinniśmy zatem, skoro jest to tak uporządkowane, zawsze jedną ideę (μίαν ιδέαν) pośród wszystkiego zakładać i jej szukać – znajdziemy ją, gdyż jest tam – gdy zaś ją uchwycimy, po jednej dwie, jeżeli gdzieś jest, jeśli nie, to trzy bądź inną liczbę, aż do jedności początkowej. Nie będzie ona jednością i wielością tego, co nieograniczone, lecz pozwoli zobaczyć, ile tego jest. Tego zaś, co nazwane nieograniczonym, do wielości nie wnosić, zanim ktoś ich liczby nie dojrzy między tym, co nieograniczone, a jednością [początkową – B.D.]”¹⁵.

Jak w perspektywie postawionych wcześniej pytań odczytać słowa Platona? Przede wszystkim stwierdzić należy, że wypowiedź filozofa dotyczy struktur zjawiskowych (tego, co będące). Mowa bowiem o nieograniczonym, związanym z ideami. Owo nieograniczone, w przypadku struktur zjawiskowych, dotyczyć może tylko tego, co stanowi jakiś rodzaj tworzywa, organizowanego przez zespoły idei. Mamy do dyspozycji jedynie takie rozumienie tworzywa, jakie zaproponował Platon w *Timajosie*. Stwierdził tam, że istnieje jakaś postać niewidzialna (ἀνόρατον εἶδος), nie mająca formy, przyjmująca wszystko, uczestnicząca w tym, co się daje pojąć rozumem w sposób bardzo ciemny i trudny do zrozumienia (ze względu na brak określoności). Określił ją mianem χῶρα ἀεὶ, która stanowi trzeci rodzaj (τρίτον γένος) tego, co będące, tak że zjawiska jawią się jako rezultat odniesienia idei do nieokreślonego tworzywa¹⁶. W ten sposób zjawisko może być definiowane (a wykażemy to precyzyjnie nieco później) jako związek, *com-*

Apollina i muzy. Zob. H. Herter: *Platons Akademie*. Bonn 1952, s. 6; *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Bgrd. F. Üeberweg. Bd. 3: *Altere Akademie, Aristoteles – Peripatos*. Hrsg. H. Flashar. Basel–Stuttgart 1983, s. 3–22.

¹⁵ Θεῶν μὲν εἰς ἀνθρώπους δόσις, ὥς γε καταφαίνεται ἐμοί, ποθέν ἐκ θεῶν ἐρρίφη διὰ τινος Προμηθέως ἅμα φανοτάτω τινὶ πυρὶ καὶ οἱ μὲν παλαιοὶ, κρείττονες ἡμῶν καὶ ἐγγυτέρω θεῶν οἰκοῦντες, ταύτην φήμην παρέδοσαν, ὥς ἐξ ἑνὸς μὲν καὶ πολλῶν ὄντων τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν αὐτοῖς σύμφυτον ἐχόντων. Δεῖν οὖν ἡμᾶς τούτων οὗτο διακεκοσμημένον ἀεὶ μίαν ιδέαν περὶ παντὸς ἐκάστοτε θεμέονους ζητεῖν–εὐρῆσειν γὰρ ἐνοῦσαν – ἔαν οὖν μεταλάβωμεν, μετὰ μίαν δύο, εἴ πως εἰσὶ, σκοπεῖν, εἰ δὲ μή, τρεῖς ἢ τινα ἄλλον ἀριθμόν, καὶ τῶν ἐν ἐκείνων ἕκαστον πάλιν ὠσαύτως, μέχρι περ ἂν τὸ κατ’ ἀρχὰς ἐν μὴ ὅτι ἐν καὶ πολλὰ ἀπειρά ἐστι μόνον ἴδῃ τις, ἀλλὰ καὶ ὅποσα τὴν δὲ τοῦ ἀπείρου ιδέαν πρὸς τὸ πλήθος μὴ προσφέρειν πρὶν ἂν τις τὸν ἀριθμὸν αὐτοῦ πάντα κατίδῃ τὸν μεταξὺ τοῦ ἀπείρου τε καὶ τοῦ ἐνός, τότε δ’ ἤδη τὸ ἐν ἕκαστον τῶν πάντων τις τὸ ἀπειρον μεθέντα χαίρειν ἔαν. Platon: *Timajos*, 16cd. Tłum. własne.

¹⁶ Zob. ibidem, 51a, 52b. Tłumaczenie tego pojęcia sprawia komentatorom dużą trudność. Pojawiają się wyjaśnienia χῶρα jako miejsca, przestrzeni idealnej, tworzywa, materii pierwszej czy substratu zjawisk. Sądzę zatem, że użycie pojęcia „nieokreślone tworzywo” jest adekwatnym, najbardziej ogólnym sposobem wyrażenia istoty Platońskiego terminu χῶρα. Zob. D. Ross: *Aristotele’s Metaphysics*. Oxford 1924; A.E. Taylor: *A Commentary on Plato’s „Timaeus”*. Oxford 1928.

positum idei i nieokreślonego tworzywa. Można również – jak twierdzi Platon – definiować zjawisko jako związek jedności i wielości, każde bowiem zjawisko jest szczególną jednością obejmującą sobą pewną wielość. Można też traktować zjawisko jako związek granic i nieograniczonego, przy czym granicą jest zawsze to, co określające (idee), nieograniczonym zaś – to, co określane (tworzywo). Z tego względu uzasadnione jest twierdzenie, że tworzywo wiąże się zawsze z nieokreślonością, natomiast idee z określonością¹⁷. Niepodobna zatem ująć określonej struktury bez odwołania się do tego, co stanowi jej ostateczną podstawę, a więc do rodzaju ograniczenia, organizującego nieograniczone tworzywo. Platon decyduje się na przyznanie szczególnego pierwszeństwa temu, co ograniczające, mimo oczywistego uznania funkcji, jakie pełni w zjawisku nieograniczone tworzywo. Zdaje się však twierdzić, że w strukturze zjawiska tworzywo stanowi warunek konieczny jego zaistnienia, lecz niewystarczający. To bowiem, co ostatecznie decyduje o jego postaci, pozwalając odróżniać zjawisko od innych zjawisk, tym samym je indywidualizując, zależy od rodzaju ograniczenia „nałożonego” na to, co nieograniczone. Jak widać, rodzaj ograniczenia wyznaczającego postać zjawiska może być określony zasadnie jako jego „istota”¹⁸. W tym kontekście jest oczywiste, że idee, stanowiąc warunek ograniczenia, będąc źródłem określoności w zjawisku, stanowić muszą jego istotę. Dlatego też stają się źródłem jego poznawalności, gdyż to, co nieograniczone, jest niepoznawalne¹⁹.

Mogłoby się wydawać, że tym sposobem otrzymaliśmy wyczerpującą odpowiedź, będącą wyjaśnieniem struktury zjawisk. Tymczasem Platon idzie

¹⁷ Wydaje się, że podobne intuicje stają się podstawą myślenia Arystotelesa, z jakim spotykamy się w *Metafizyce*, będącym istotnym składnikiem jego teorii złożań bytowych. Być może, jest to ślad po dyskusji, jakie prowadzono w obrębie Akademii, jak również nauki samego Platona.

¹⁸ To stwierdzenie wydaje się bardzo ważne, sytuuje bowiem Platona w tradycji myślenia właściwej wielu koncepcjom filozofii presokratejskiej, szczególnie pitagorejskiej, w której – jak pamiętamy – analizowano funkcję granicy i uznano, że najprecyzyjniej funkcję tę wyraża liczba. Dlatego też ona uznana mogła zostać za istotną dla charakterystyki zjawisk. Z tego też względu może powiedzieć Filolaos z Krotony: „[...] świat i wszystko, co w nim istnieje, zostało harmonijnie zestrojone z ograniczonego i nieograniczonego [...]. Wszystko dostępne poznaniu ma liczbę. Bez niej bowiem nie można niczego ogarnąć umysłem ani poznać [...]. Bez niej bowiem wszystko byłoby nieograniczone, niejasne, niejawne. Dla nikogo bowiem nic z rzeczy nie mogłoby być jawne, ani samo przez się, ani w stosunku do innego, gdyby nie istniała liczba i jej istota”. Zob. Stobajos: *Ecloguae* I 21, 7 (Diels, EVS, B2), (Diels, FVS, B4), Theon ze Smyrny 106, 10 (Diels, FVS, B11). Tłum. J. Gajda-Krynicka. W: J. Gajda: *Pitagorejczycy*. Warszawa 1996, s. 162–163.

¹⁹ Precyzyjnie i jednoznacznie wyraził to przekonanie Filolaos, twierdząc: „Nic nie mogłoby być przedmiotem poznania, gdyby wszystko było nieograniczone”. Jamblich: *Ad Nicomachum*, 7, 24 (Diels, FVS, B3). Tłum. J. Gajda-Krynicka. W: J. Gajda: *Pitagorejczycy*...

dalej, twierdząc, że wiedza o tym, iż zjawisko jest związkiem jedności i wielości, granicy i nieograniczonego, okazuje się wiedzą za ogólną. Dostrzega, że filozofowie często próbują docierać do istoty, uznając, że jest ona czymś prostym, będącym jakąś jednością odniesioną do wielości, i że wystarczy do owej jedności dotrzeć, aby zrozumieć strukturę zjawiska. Powiada Platon: „A dzisiejsi mędrcy, zależnie od tego, jak się im trafi, do tej jedności dochodzą zbyt szybko albo zbyt powoli; wolniej, niż trzeba. A po jedności zaraz biorą nieokreśloną wielość. Nie umieją dojrzeć **tęgo, co pośrodku** [podkr. – B.D.] i czym się odróżnia nasza postawa dialektyczna w dyskusji od gotowości do jałowych sporów”²⁰. Stwierdza zatem, że najczęściej, analizując zjawiska, dostrzegają w nich jedynie to, co stanowi w nich jedność, inni z kolei – to tylko, co stanowi w nich wielość. Nie potrafią natomiast sięgnąć samej istoty zjawiska. Słowa te są znaczące, chodzi bowiem o to, że wskazani przez Platona filozofowie rozpatrują relację Jedno – wiele albo w aspekcie jedności, albo w aspekcie wielości, traktując tym samym zarówno wielość, jak i jedność jako izolowane ekstrema. Próbuje zatem analizować bądź to wielość przez pryzmat jedności, bądź też jedność przez pryzmat wielości. Jedno i drugie podejście uznał Platon za niewłaściwe. Już bowiem w *Parmenidesie* dowodził, że nie da się zasadnie rozważać relacji (w tym wypadku relacji Jedno – wiele) z pozycji izolowanych, autonomicznych ekstremów (χωρισμός), lecz należy analizować relacje z pozycji wzajemnego odniesienia, jakie zachodzić może między składnikami owej relacji. W *Parmenidesie* jest to relacja uczestnictwa (μέθεξις) Jedna w byciu, generująca wielość w obrębie samego bycia²¹. Podobnie jest w przypadku *Fileba*. Również tu postuluje Platon analizę właściwego odniesienia, jakie zachodzi między jednością a wielością, przyjmującego postać związku granicy i nieograniczonego. Tym razem związek ten dotyczy struktury zjawiskowej.

Zdaniem Platona, skutkiem tego odniesienia jest pojawienie się sfery tego, „co pośrodku”, decydującej o określoności, rodzaju granicy przysługującej temu, co nieograniczone. Przywołując rozwiązania *Parmenidesa*, powiedzieć można, że rezultat odniesienia Jedna do wielości, granicy do nieograniczonego stanowi ściśle określona „ilość” Jedna obecna w wielości. Można też ująć to jaśniej: jeżeli zjawisko jest zawsze związkiem jedności i wielości, to poznanie jego określoności wiąże się z odpowiedzią na pytanie: Ile tej jedności jest obecne (παρουσία) w wielości i jaka jest owa jedność? Platon stwierdza – powtórzmy to – wyraźnie: „[...] powinniśmy zatem, skoro jest to tak uporządkowane, zawsze jedną ideę (μίαν ἰδέαν) pośród wszystkiego zakładać i jej szukać – znajdziemy ją, gdyż jest tam – gdy zaś ją uchwycimy, po jednej dwie, jeżeli gdzieś jest, jeśli nie, to trzy bądź inną liczbę,

²⁰ Platon: *Fileb*, 17a. Tłum. W. Witwicki.

²¹ Zob. B. Dembiński: *Teoria idei...*, s. 91–108.

aż do jedności początkowej. Nie będzie ona jednością i wielością tego, co nieograniczone, lecz pozwoli zobaczyć, ile tego jest. Tego zaś, co nazwane nieograniczonym, do wielości nie wnosić, zanim ktoś ich liczby nie dojrzy między tym, co nieograniczone, a jednością [początkową – B.D.]”²². Mowa zatem o jedności początkowej, która nie jest jednością jednego tworzywa, lecz odnosi się do wszelkiego tworzywa, i związanej z nim wielości oraz nieograniczoności; wedle Platona, mamy dostrzec to, co znajduje się pośrodku, czyli między nieograniczonym (wielością) a jednością (początkową)²³. Tym zaś jest zawsze określona liczba i rodzaj idei, które stanowią miarę (granicę) określoności tego, co nieokreślone. Dlatego należy zawsze dążyć do poszukiwania pośród wszystkiego idei, ich liczby i rodzaju. **Zjawisko tedy okazuje się *compositum* idei i nieokreślonego tworzywa, natomiast jego poznawalność uwarunkowana jest rozpoznaniem granic (idei, ich liczby i rodzaju) określających nieokreślone tworzywo.**

Propozycja Platona jest tak specyficzna i w pewien sposób trudno pojmowalna, że uczestnicy dialogu domagają się jej wyjaśnienia (prosi o to Protagoras). Platon decyduje się udzielić precyzyjnej odpowiedzi. W tym celu proponuje analizę konkretnych przykładów i wyjaśnienia ich istoty. Pierwszy przykład dotyczy zjawiska określanego mianem języka, drugi – muzyki.

Język, manifestujący się za pośrednictwem głosu, stanowi pewną całość obejmującą wielość liter. Znajomość języka nie wynika jednak z faktu, że wiemy tylko, iż jest on związkiem jedności i wielości. Powiada Platon: „Przecież mądrzy jesteśmy ani przez jedno, ani przez drugie. Ani przez to, że znamy nieokreśloność głosu, ani przez to, że znamy jego jedność. Dopiero wiedzieć, ile go jest i jaki ma być – dopiero to robi z każdego z nas znawcę języka”²⁴. Znajomość języka zakłada zatem wiedzę dotyczącą prawdziwości wyznaczających porządek i układ liter w jego obrębie, które

²² Platon: *Fileb*, 16cd.

²³ Należy tu wyjaśnić pewną trudność pojęciową. Otóż, **każde** zjawisko (jako takie) jest zawsze pewną jednością wielości. Jest to właśnie – jak mówi Platon – jedność początkowa oraz nieograniczona wielość tworzywa. **Konkretne** zaś zjawisko jest już wielością określoną (przez granice), a więc związkiem granic nałożonych na tworzywo, które teraz nie jest już nieokreślone, lecz staje się ściśle określone. W odniesieniu zatem do zjawiska jako takiego można twierdzić, że idee sytuują się **pośrodku**, między jednością początkową a nieokreśloną wielością tworzywa. W przypadku konkretnego zjawiska są to idee, granice powiązane ściśle z tworzywem, które przez to powiązanie traci swą nieokreśloność, stając się konkretną jednostkową całością. Wtedy nie można już jednak mówić, że są one pośrodku, gdyż stanowią wraz z tworzywem nierozdzielne *compositum*. W „późnej nauce” wiąże Platon ową jedność początkową z pryncypium Jedna. Interesujące jest przy tym pytanie: W jakim stopniu Arystoteles w trakcie tworzenia swej koncepcji hylemorfizmu korzystał z intuicji Platońskich, czy też dyskusji wokół tej problematyki, jaka zapewne toczyła się w murach Akademii?

²⁴ Platon: *Fileb*, 17ab. Tłum. W. Witwicki.

decydują o jego rodzaju i postaci. Należy więc dotrzeć do tego, „co pośrodku”, między jednością (głosu) a nieokreśloną wielością (liter). Należy „dojrzeć” to, dzięki czemu nieokreślona jedność i wielość stają się jednością i wielością określoną. Dopiero to czyni znawcą języka.

Podobnie ma się rzecz w przypadku muzyki. Muzykę – powiada filozof – można pojmować jako organizację materii dźwiękowej, która będąc określoną jednością, przyjmuje nieokreśloną postać głosu niskiego, wysokiego i pośredniego. Mamy więc jedność głosu i nieokreśloną (w sensie precyzyjnego ujęcia) wielość jego postaci. Platon twierdzi, że taka wiedza nie wystarcza do uchwycenia istoty muzyki jako pewnego zjawiska. Prezentowane tu bowiem jedność i wielość są zasadniczo niedookreślone, nie mogą zatem stanowić warunku ostatecznego rozumienia postaci muzyki, z jaką mamy do czynienia. Rozumienie muzyki staje się możliwe dopiero wtedy, kiedy zdołamy uchwycić prawidłowości, miary, precyzyjnie wyznaczające sposób zorganizowania materii dźwiękowej. Dostrzegamy je wówczas, gdy docieramy do granic głosowych odstępów, podstawowych związków harmoniczych, rytmów i taktów. Zauważy Platon: „A dopiero, mój kochany, jak weźmiesz odstępy, ile ich jest pod liczbą – odstępy głosowe co do wysokości i niskości – i jakie one są, i jak weźmiesz granice odstępów i te układy, które się z nich tworzą, a które starożytni spostrzegli i przekazali je nam, potomnym, pod nazwą harmonii, a znowu w ruchach ciała zauważysz inne tego rodzaju stany, które w nim są, a które się mierzy i w liczbę ujmuje, i trzeba je wtedy rytmami i taktami nazywać, a równocześnie weźmiesz pod uwagę każdą jedność i wielość przedmiotów, dopiero kiedy tak te rzeczy weźmiesz, dopiero wtedy robisz się mądry”²⁵. To właśnie owe głosowe odstępy, związki harmoniczne, rytmy i takty decydują zasadniczo o tym, co jawi się jako określona postać muzyki. Mogą one być nazwane muzycznymi ideami, pozwalają bowiem „widzieć”, czym jest dana struktura muzyczna. Decydują też o jej pojawieniu się (a więc o tym, że jest). Czynią przez to muzykę (jako pewną strukturę) realną i poznawalną. Tym samym powiedzieć może Platon, że „rozumieć się na muzyce” znaczy: docierać do „prawidłowości” wyznaczających jej określoną postać. Wyraża przy tym przekonanie,

²⁵ Ibidem, 17be. Tłum. W. Witwicki. Warto w tym miejscu zauważyć, że pojęcie „starożytni”, na które wskazał Platon w inwokacji do fragmentu 16c, zdaje się odnosić do filozofów pitagorejskich. Można się tu powołać na wypowiedzi Filolaosa z Krotony, który powiada: „Natura w porządku świata została zestrojona z nieograniczonego i ograniczonego, jak cały wszechświat i wszystko, co się w nim znajduje. [...] Jest bowiem oczywiste, że nie mogłoby być tak, że cokolwiek z rzeczy istniejących i podległych poznaniu mogłoby być przez nas poznane, gdyby nie stanowiła ona (harmonia) podstawy wszystkiego, z czego składa się kosmos, zarówno tego, co ograniczone, jak i nieograniczone. [...] Wszystko dostępne poznaniu ma liczbę. Bez niej bowiem nie można niczego ogarnąć umysłem ani poznać”. Tłum. J. Gajda: *Pitagorejczycy...*, s. 161–162.

że sposób bycia idei muzycznych różni się zasadniczo od sposobu bycia muzyki jako zjawiska, które jest określonym sposobem organizacji materii dźwiękowej. O ile bowiem zjawisko cechuje się nietrwałością i przemijalnością, o tyle prawidłowości organizujące jego postać nie ulegają zmianie.

Z podobną sytuacją mamy do czynienia w przypadku języka. Platon twierdzi, że dotyczy to wszystkiego, co w jakikolwiek sposób będzie (jako zjawisko). Powiada: „Kiedy jakikolwiek inny byt jeden w ten sam sposób weźmiesz i będziesz go tak rozpatrywał, dopiero wtedy robisz się mądry. A nieokreślona wielość czegokolwiek i w czymkolwiek czyni cię zawsze niezdolnym do rozumowego ujęcia rzeczy, do myślenia ścisłego ani do ilościowego, bo nigdy nie masz wtedy na oku żadnej liczby czegokolwiek”²⁶. Liczbę tę wiąże bezpośrednio z ideami, twierdząc: „[...] kiedy to tak jest uporządkowane [jako związek jedności i wielości, granicy i nieograniczonego – B.D.], powinniśmy zawsze jedną ideę (μίαν ἰδέαν) pośród wszystkiego zakładać, gdyż jest tam [pośrodku – B.D.] – gdy zaś ją uchwycimy, po jednej dwie, jeżeli gdzieś jest, jeśli nie to trzy, bądź inną liczbę [...]”²⁷.

Gdyby zatem przyjąć, że każde zjawisko jest związkiem granicy i nieograniczonego, przy czym granica (granice) „ponosi odpowiedzialność” za określoność tego związku (a tym samym i za jego poznawalność), to sposób, na jaki jest samo zjawisko, zależy od rodzaju ograniczenia nałożonego na to, co nieograniczone. Nieokreślone tworzywo organizowane jest tedy przez zespół prawidłowości wyznaczających jego postać. Prawidłowości te stanowią podstawę, konieczny warunek możliwości bycia i określoności zjawiska. W tym też sensie są one tym, co w zjawisku „najmocniej jest”, co w nim „najbardziej rzeczywiste” (ὄντως ὄντα) i co zasadnie nazwać można jego podstawą (tj. byciem określonym). Tak rozumiane bycie przyjmuje postać **bytu** (ὄντως ὄν). Z kolei tak sprecyzowany byt pozwala „widzieć” (ἰδεῖν), czym jest zjawisko jako pewna struktura. Taki byt słusznie nazwany może być ideą, jeśli tę definiować jako warunkującą „widzenie” tego, czym „coś” jest i że „jest”. Poznawalność zjawiska sprowadza się zatem do określenia rodzajów i postaci ograniczenia nałożonego na to, co nieograniczone, czyli do bytów-idei.

Każde zjawisko stanowi więc relacyjny związek tego, co nieograniczone, i tego, co ograniczające. Istotne zaś w poznaniu tego związku jest to, co dla związku tego miarodajne, co sprawia, że ów związek jest tym właśnie a nie innym związkiem. Decydują o tym idee wyznaczające postać nieokreślonego tworzywa. Dlatego też idee, stanowiąc właściwe miary struktur zjawiskowych, mogą być określone mianem **idei-miar**.

²⁶ Platon: *Fileb*, 17e. Tłum. W. Witwicki.

²⁷ Ibidem, 16d. Tłum. własne.

W myśleniu greckim z pojęciem miary współdziałają bezpośrednio takie pojęcia jak „granica” (πέρας), „cel” czy „kres” (τέλος). Miara pozwala zatem precyzyjnie definiować granicę, która „kresując”, staje się źródłem określoności tego, do czego odnosi. Jawi się ona również jako podstawa konkretnego typu porządku, właściwego takiej określoności. Dlatego też twierdzić można, że pojęcie miary łączy się bezpośrednio z pojęciem porządku (τάξις) i ma w nim swe spełnienie. Z tego też powodu porządek (określona struktura zjawiskowa) definiować trzeba jako nałożenie właściwej miary czy sekwencji miar na nieokreślone tworzywo, tak że dany typ porządku wyznacza zawsze określona miara czy zespół miar. Jeżeli uznać – jak chcą tego Grecy i Platon – że całość świata znamionuje porządek, ład i harmonia, to oczywiście będzie, iż w jego poznawaniu przyjdzie się odwołać do tak rozumianych idei-miar, które porządek ten wyznaczają i organizują. Ostateczny bowiem rezultat współdziałania miary i nieokreślonego tworzywa stanowi zawsze jakaś struktura (zjawisko) o określonym typie porządku. W tym kontekście zrozumiałe stają się słowa Platona, w których charakteryzuje on strukturę każdego zjawiska:

PROTARCHOS: [...] Mam wrażenie, że jako jedno wymieniasz nieograniczoność (ἄπειρον), a jako drugie granicę (πέρας) w będących (ἐν τοῖς οὖσι). Ale to trzecie, to nie bardzo chwytam; co ty właściwie chcesz pokazać [...].

SOKRATES: A to trzecie, pozwól mi powiedzieć, jest jednością wszystkiego tego, co powstaje do bycia (γένεσιν εἰς οὐσίαν) przez to, że zostaje mu udzielona wyznaczona przez granicę **miara** (πέρατος ἀπειρασμένην μέτρων) [podkr. – B.D.].

SOKRATES: To pierwsze zatem nazywam nieograniczonym, drugie granicą. Trzecie zaś jest bycie (οὐσίαν), pojawiające się jako z tamtych dwóch zmieszane²⁸.

Każde więc zjawisko będące związkiem granicy i nieograniczonego jest określone zespołem (określona liczba) idei-miar, wyznaczających jego ostateczną postać i decydujących o jego poznawalności. W przykładach, szczegółowo analizowanych przez Platona, są to idee muzyczne (odstępy głosowe, granice odstępów, związki harmoniczne, rytmy takty), natomiast w przypadku języka – prawidłowości wyznaczające jego postać, ukazywane w gramatyce (głosowni).

W prezentowanej wcześniej wypowiedzi daje się zauważyć uznanie struktury zjawiskowej za strukturę relacyjną (związek granicy i nieograniczonego). Możemy zatem mówić o niej również jako o strukturze, którą znamionuje określona proporcjonalność między tym, co ograniczone, i tym, co

²⁸ Ἄλλ' οἶμαι κατανοεῖν ἐν μὲν γάρ μοι δοκεῖς τὸ ἄπειρον λέγειν, ἐν δὲ καὶ δεύτερον τὸ πέρας ἐν τοῖς οὖσι τρίτον δὲ οὐ σφόδρα κατέχω τί βούλει φράζειν. [...] Ἄλλα' τρίτον φάσι με λέγειν, ἐν τούτῳ τιθέντα τὸ ἔκγονον ἅπαν, γένεσιν εἰς οὐσίαν ἐκ τῶν μετὰ τοῦ πέρατος ἀπειρασμένην μέτρων. Ibidem, 26cd. Tłum. własne.

nieograniczone. Dlatego zrozumiałe wydaje się przekonanie Platona, że najpełniejszy sposób obrazowania tej relacji dokonuje się za pomocą pojęcia proporcji, która precyzyjnie określa „ilość jedności obecnej w wielości”. Dlatego też – powie Platon – należy wiedzieć, „ile tego jest”, znać liczbę i rodzaj idei-miar organizujących nieokreślone tworzywo. Tak rozumiana proporcja wiąże się bezpośrednio z pojęciem miary.

Przekonanie to właściwe jest wielu filozofom greckim (można by wymienić chociażby pitagorejczyków, Anaksagorasa, Empedoklesa czy Demokryta). Należy zatem kwestię tę wiązać ze szczególnym typem intuicji właściwej greckiej postawie filozoficznej. Znakomicie charakteryzuje wspomniany aspekt D. Bohm, twierdząc: „[...] miara powinna być bardziej szczególnie wyrażona przez proporcję lub stosunek. [...] Ze starożytnego punktu widzenia rozum jest traktowany jako wgląd w całość stosunku lub proporcji, uważanych za związane wewnętrznie z prawdziwą naturą rzeczy. [...] Ten stosunek nie jest jedynie proporcją liczbową (choć oczywiście zawiera taką proporcję). Jest on pewną ogólną formą uniwersalnej proporcji lub stosunku. [...] Kiedy poszukujemy uzasadnienia czegoś [jakiejś struktury zjawiskowej – B.D.], wówczas stosujemy pojęcie stosunku, ponieważ zakładamy, że różne aspekty są powiązane w naszej koncepcji tak, jak są one związane w rzeczy, której nasze wyobrażenie dotyczy. Podstawowym uzasadnieniem lub odniesieniem rzeczy jest więc całość wewnętrznych proporcji jej struktury i procesu, w którym powstaje, utrzymuje się i ostatecznie znika. Z tego punktu widzenia zrozumieć taki stosunek to zrozumieć »istotę bytu« tej rzeczy. Wynika z tego, że miara jest formą wglądu w istotę wszystkiego [...]. W związku z tym warto przypomnieć starożytne, greckie koncepcje miary w muzyce i sztukach pięknych. Koncepcje te podkreślały, że uchwycenie miary jest kluczem do zrozumienia harmonii w muzyce (to znaczy miara jako rytm, właściwa proporcja intensywności, właściwa proporcja wysokości tonów). Podobnie w sztukach pięknych, właściwa miara była uważana za podstawę ogólnej harmonii i piękna (na przykład »złoty podział«)”²⁹.

²⁹ D. Bohm: *Ukryty porządek*. Tłum. M. Tempczyk. Warszawa 1988, s. 11. Tak rozumiane pojęcie miary wiązać można nie tylko z wymiarem matematycznym (proporcja liczbową, relacja matematyczna) czy estetycznym (kanon architektoniczny, rzeźbiarski bądź malarzski), lecz również z wymiarem etycznym, gdzie miara wyraża zachowanie w działaniu odpowiedniej postawy zabezpieczającej przed postępowaniem ekstremalnym. Umiarkowanie jest wtedy właściwym środkiem między nadmiarem a niedoborem (ἑλλειψις – ὑπερβολή). W ten sposób staje się zrozumiałe przekonanie Platona, że idee (miary) mogą się manifestować w postaci idei matematycznych, estetycznych czy etycznych. Zrozumiałe staje się też przekonanie Platona, że nie można przyjmować idei „negatywnych” (np. idei brudu), które mogłyby być odpowiedzialne za jakiś rodzaj nieporządku. Takie idee nie mogły po prostu być ideami! Każda bowiem idea jest i może być jedynie miarą porządku i ładu. Niezwykle cenne wydaje się tutaj świadectwo, które ujawnił Konrad Gaiser, informując nas o treści dwu przekazów, które zachowały się w Herkulanum, stanowiących opis prac i kon-

Z tej perspektywy rozumiałym staje się przekonanie Platona wyrażone w słowach: „[...] jakakolwiek, choćby i największa mieszanina [struktura zjawiskowa – B.D.], w której nie ma miary i proporcji, ztraca swoje składniki, a przede wszystkim samą siebie”. Dlatego też „pierwsza rzecz to **miara i umiarkowanie**, trafienie w moment odpowiedni, i cokolwiek trzeba za coś w tym rodzaju uważać, **to wszystko przybrało i ma naturę rzeczy wiecznych** [podkr. – B.D.]”³⁰.

Uwzględniając przywołany kontekst, zobowiązany jest Platon udzielić również odpowiedzi na następujące pytania: Co stanowi ostateczną przyczynę zmieszania, decydującą o pojawieniu się struktury zjawiskowej? Co jest ostatecznym źródłem dynamiki zjawisk? Jeżeli bowiem idee-miary, jak również nieokreślone tworzywo mają status „obiektów” wiecznych, to one same nie mogą stanowić źródła dynamiki świata zjawiskowego, jako z istoty swej nietrwałego i będącego w ciągłym ruchu. Wszak skoro zjawisko jest zawsze jedynie względnie trwałym związkiem (powstaje, trwa i ginie), mieszaniną granicy i nieograniczonego, zapytać trzeba: W czym tkwi przyczyna owego zmieszania i dlaczego mieszanina ta jest czymś dynamicznym?

Platon odpowiada precyzyjnie: źródło zmieszania i dynamiki stanowi (νοῦς) – Boski Rozum, który za pośrednictwem Duszy Świata organizuje porządek zjawisk, wiążąc określone granice z nieokreślonym tworzywem. Związek ten jest zawsze związkiem dynamicznym, gdyż ufundowany został na aktywności Duszy Świata, będącej – zdaniem Platona – pierwszą przyczyną wszelkiego ruchu, zarówno w odniesieniu do kosmosu, jak i człowieka. Duszę traktował Platon zawsze jako zasadę ruchu, a więc przyczynę

cepcji zadań, jakie podejmowano w Platońskiej Akademii; Powiada w nich Dikaiarchos: „Istotnie, można było zauważyć, że w tym czasie dokonał się ogromny postęp w naukach matematycznych, przy czym Platon pełnił tu funkcję kierownika, stawiając zagadnienia, które później z zapałem badali matematycy. W ten sposób uzyskały swe najwyższe znaczenie przede wszystkim teoria miary (μετρολογία) oraz problematyka definicji, dzięki czemu Eudoksos i jego uczniowie zmienili niegdyś ustalania Hipokratesa z Chios. Również geometria poczyniła wtedy znaczny postęp. Opracowano bowiem metodę analizy oraz zajęto się twierdzeniami dotyczącymi definiowania. Nie pominięto przy tym również optyki i mechaniki”. Tłum. własne na podstawie: K. Gaiser: *Philodemus Academica. Die Berichte über Platon und die Alte Akademie in zwei herkulanensischen Papyri*. Stuttgart–Bad Cannstatt 1988, s. 15–17: κα[τε]νενόητο δέ φη[σ]ί· καὶ τῶν μαθημάτων ἐπίδοσις πολλή κατ’ ἐκεῖνον τὸν χρόνον ἀρχιτεκτονουντο[ς] μ[ε]τ[ρ]ῶν καὶ προβλήμα[τα] διδόντος τοῦ Πλάτωνος, ζητοῦντων δὲ μετὰ σπουδῆς αὐτὰ τῶν μαθηματικῶν τοιγὰρ [ταύ]τη(ι) [τὰ] περὶ μετρολογίαν ἦλθεν [ἐπὶ χορῶ]φην τότε πρῶτον καὶ τὰ περὶ [τοὺς ὀρί]σμοὺς προβλήματα τῶν περὶ Εὐδόξου ματαστεσάντων τὸν Ἀ[ρ]χ[ι]τ[ε]κ[τ]ο[ν]ο[ύ]μ[η]τον ἀπ[ο]κρά[τος] ἀπ[ο]χαισόν ἔλαβε [δὲ καὶ] ἡ γεωμετρία πολλὴν ἐπίδοσιν ἐγε[ν]νήθη γὰρ καὶ ἡ ἀνάλυσις καὶ τὸ περὶ διορισμοῦς λήμ[μ]α, καὶ ὁλω[ς] τὰ περὶ [τὴν γεωμετρίαν ἐπὶ πολὺ προήνεγκε]ον· οὐδὲν τε ὀπ[ο]τε[ρ]ικὴ καὶ μη[χ]ανικὴ [γ’] ἡσ[α]ν ἄμ[ε]λεις.

³⁰ Platon: *Fileb*, 66a. Tłum. W. Witwicki.

wszelkiej dynamiki³¹. Dlatego też, tak jak w odniesieniu do człowieka stanowi ona przyczynę wewnętrznego ruchu, tak też w przypadku całego wszechświata (skoro jest on w ruchu) przyjąć trzeba istnienie Duszy Świata, odpowiedzialnej za jego dynamikę. Z kolei istotę duszy, zarówno ludzkiej, jak i Boskiej, stanowi mądrość i rozum. Istnienie Duszy Świata dowodzi zatem konieczności przyjęcia Boskiego Rozumu, zawiadującego wszystkimi jej poczynaniami. W tym kontekście staje się zrozumiałe twierdzenie Platona, że Dusza Świata i Boski Rozum złączone w całość, wyznaczają potęgę przyczyny, która tkwi w naturze Zeusa, organizując strukturę świata i porządek zjawisk³². Pamiętając, że to, co zmieszane, jest związkiem granicy i nieograniczonego, idei-miar i nieokreślonego tworzywa, musimy przyjąć, że przyczyna ich zmieszania ma naturę różną od tego, czego stanowi przyczynę (jeżeli ma być przyczyną). Skoro zatem każde zjawisko jest związkiem idei (mających charakter bytu) z nieokreślonym tworzywem, to jego przyczyna musi mieć inną od nich naturę, którą określi Platon mianem natury Zeusa. Później w dialogu *Timajos* nazwie przyczynę tę Demiurgiem, budowniczym świata, którego naturą jest Dobro i który uporządkował chaos wiecznego, pierwotnego (nieokreślonego – *Fileb*) tworzywa wedle wiecznego modelu idei-miar organizujących to, co nieuporządkowane. Ponieważ jednak Boska przyczyna organizuje strukturę pierwotnego, nieokreślonego tworzywa wedle wiecznych i doskonałych idei-miar, przeto w obrębie świata (struktur zjawiskowych) pojawia się Piękno. Zdaniem Platona, stanowi ono postać Dobra, z którą należy jeszcze łączyć Prawdę. W ten sposób Dobro samo manifestuje się jako miara, proporcjonalność i prawda, a więc jako piękno, czyniąc świat tworem uporządkowanym i pięknym³³. Dlatego samo bycie świata i jego postać pojmowane być muszą jako skutki twórczej

³¹ Platon w następujący sposób definiuje duszę: „Wszelka dusza jest nieśmiertelna. Bo co się wiecznie rusza, nie umiera. Tylko to, co inne rzeczy porusza, a samo skądinąd ruch bierze, mając koniec ruchu, ma też i koniec życia. Jedyne tylko to, co samo siebie porusza, jako iż samo siebie nie opuści, nigdy się poruszać nie przestaje, ale jest dla wszystkich innych rzeczy, którym ruch nadaje, ruchu tego źródłem i początkiem”. Platon: *Fajdros*, 245cd. Zob. również: J. Burnet: *Greek Philosophy. Thales to Plato*. London 1960, s. 333–335. W *Prawach* (896a) definiuje Platon Duszę jako „mogącą samowprowadzać się w ruch” (τὴν δυναμένην αὐτὴν αὐτὴν κινεῖν κίνησιν).

³² „[...] we wszechświecie jest wiele pierwiastka nieokreśloności i określonego też dość, i jakaś jest nad nimi przyczyna nielicha, która porządkuje i układa, lata i pory roku, i miesiące, która się chyba najsprawiedliwiej nazywa mądrością i rozumem [...]. Nieprawdaż, w naturze Zeusa, powiesz, królewska dusza tkwi i królewski rozum, bo taka jest potęgą przyczyny [...]”. Platon: *Fileb*, 30cd. Tłum. W. Witwicki.

³³ „Nieprawdaż, jeżeli jedną postacią nie potrafimy dobra schwycić, to weźmy je w trzy: piękność, proporcjonalność i prawdę; powiedzmy, że to jest niby jedność i raczej ona niż składniki mieszaniny sprawia, że ta mieszanina jest dobra”. Ibidem, 64e–65a. Tłum. W. Witwicki.

aktywności Boskiej przyczyny, tożsamej z najwyższym Dobrem. Jako jedna jest też najwyższą Jednością, winna być zatem określana jako Jedno-Dobro. Pozostaje to w pełni zgodne z przekonaniem Platona, które prezentował w księgach *Państwa*, twierdząc, że „na szczycie świata” znajduje się Jedno-Dobro, ostateczna przyczyna bytu i tego, co w jakikolwiek sposób będące, sama usytuowana ponad wszelkimi postaciami bycia (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας), mająca charakter przyczyny Boskiej.

Sądzę, że w kontekście prowadzonych rozważań należy wskazać jeszcze na zagadnienie, które wiąże się z prezentowanymi analizami, ma zaś ważne skutki dla rozumienia myśli Platona. Dotyczy ono pojmowania statusu zjawiska w odniesieniu do koncepcji idei-miar. Chodzi bowiem o zniesienie tradycyjnie przypisywanej Platonowi tezy o wprowadzeniu przez niego teorii „dwu światów”³⁴. Teza ta w tak mocnym stopniu osadziła się w tradycji myślenia o filozofii Platona, że koniecznym wydaje się chociaż krótkie rozważenie tego problemu w kontekście przeprowadzonych analiz.

Zasadnicze jest tu odwołanie się do zawartego w *Timajosie* twierdzenia o istnieniu jednego tylko świata, wykluczające jakąkolwiek możliwość przyjęcia koncepcji wielu światów. Powiada Platon: „Twórca Świata nie utworzył dwóch światów ani nieskończonej ich ilości, lecz to jedno niebo zrodzone – i takim nie przestanie ono być”³⁵. Z kolei zgodnie z tradycyjnie rozumianą teorią „dwu światów”, z jednej strony istnieje w pełni autonomiczny świat idei, z drugiej zaś strony – niezależny od niego „świat” zjawisk, w którym idee te mogą uczestniczyć, stając się podstawą ich określoności. Tak sformułowany problem skłania do postawienia pytania o typ relacji, jaka zachodzi między tymi dwoma „światami”, oraz o wynikające z przyjęcia takiej relacji konsekwencje. Przede wszystkim zauważyć trzeba, że samo pytanie jest pytaniem źle postawionym, wynikającym z pobieżnej analizy filozofii Platona. Relacja: idea – zjawisko, w świetle ustaleń przyjętych w *Filebie* jest wykluczona. **Czym bowiem byłoby zjawisko pozbawione idei? Czym byłoby nieokreślone tworzywo pozbawione źródła określoności?** Każde bowiem zjawisko jest już związkiem idei oraz nieokreślonego tworzywa i poza tym związkiem nie daje się w żaden sposób pomyśleć. Istotnym i jedynie możliwym jest rozpatrywanie problemu relacji, jaka zachodzi między ideą (ideami) a nieokreślonym tworzywem. O „dwu światach”

³⁴ Określenie „teoria dwu światów” zaproponował neokantysta E. Lask, choć pogląd ten miał już długą tradycję, sięgającą Arystotelesa. Zob. E. Lask: *Gesammelte Schriften*. Hrsg. E. von Heigel. Bd. 1–3. Tübingen 1923, Bd. 1, s. 32; Bd. 2, s. 4. Krytykę „teorii dwu światów” przeprowadziło wielu wybitnych komentatorów Platona. Można tu wskazać chociażby na N. Hartmana czy H.-G. Gadamera.

³⁵ „Więc, żeby ten jeden świat był podobny do najdoskonalszej istoty żywej, dlatego twórca światów nie zrobił światów dwóch, ani ich nieskończonej ilości, tylko powstał ten jeden świat, jednorodzony i taki zostanie dalej”. Platon: *Timajos*, 31b. Tłum. W. Witwicki.

możemy tu mówić, akcentując jedynie **różnicę w statusie ontycznym** idei i nieokreślonego tworzywa.

Platon zdaje się pokazywać, że zasadnicza przyczyna trudności związanych z pojmowaniem relacji: idea – nieokreślone tworzywo, wydaje się wynikać z takiego sposobu myślenia, w którym przyjmuje się oddzielenie ($\chi\omega\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$) idei od nieokreślonego tworzywa. Wtedy to zarówno ideę, jak i nieokreślone tworzywo należałoby traktować jako „obiekty” izolowane, w stosunku do których dopiero wtórnie trzeba by poszukiwać możliwych powiązań. Platon wykazuje jednak (opierając się na I hipotezie części drugiej dialogu *Parmenides*), że podejście takie wyklucza jakąkolwiek dostępność poznawczą zarówno idei, jak i nieokreślonego tworzywa. Staje się bowiem niepojmowalna nie tylko relacja między nimi, lecz przede wszystkim niepojmowalne stają się one same. Na tej podstawie wnosić można, że **różnica w statusie ontycznym idei i nieokreślonego tworzywa nie uprawnia do stwierdzenia, że są to dwa nie powiązane z sobą „światy”**. Znaczą zaś tyle tylko, że zarówno idee, jak i nieokreślone tworzywo różnią się między sobą **statusem ontycznym**.

Na podstawie II hipotezy *Parmenidesa* sugeruje Platon, iż pełna dostępność i pojmowalność idei oraz nieokreślonego tworzywa możliwe są dopiero w perspektywie założonego między nimi związku, który określony jest mianem uczestnictwa ($\mu\acute{\epsilon}\theta\epsilon\chi\iota\varsigma$), uczestnictwa idei w nieokreślonym tworzywie, a także nieokreślonego tworzywa w ideach. Dopiero w tym związku ujawniają się one wzajemnie, umożliwiając poznawczą ich dostępność, a zarazem podatność na opis. Ujmując zagadnienie w ten sposób, przyjąć należy, że tradycyjne, podręcznikowe użycie określenia teoria „dwu światów” uznać trzeba za mylące, a tym samym przestać go używać nawet w sensie metaforycznym. „Świat” bowiem jest jeden, zróżnicowany o tyle, o ile rozpatrujemy „obszary”, którym przysługuje różny status ontyczny. Jest on jedynie **wielorako ustrukturalizowany** ontycznie i nie należy tu już niczego mnożyć ponad miarę. Potwierdzenie tych uwag znaleźć można w kolejnych dialogach Platona oraz w „nauce niepisanej” ($\alpha\gamma\rho\alpha\phi\alpha$ δόγματα) i całej tradycji przekazów pośrednich. Ale o tych kwestiach przyjdzie nam w dalszej części rozprawy mówić dokładniej.

Poczynione dotąd ustalenia skłaniają do zwrócenia uwagi na jedną jeszcze kwestię. Otóż, w literaturze przedmiotu formułuje się często opinie, że Platon nigdzie w dialogach w sposób precyzyjny nie przedstawił koncepcji rozumienia tego, czym jest idea³⁶. Dlatego też postuluje się poszukiwania

³⁶ Opinię taką głosi między innymi T. Szlezak, twierdząc, że Platon nie wyjaśnił w dialogach istoty swej koncepcji idei, dlatego chcąc ją zrozumieć, należy się odwołać do przekazu ustnego, w dialogach poszukując jedynie odwołań do nauki niepisanej. Zob. T. Szlezak: *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu frühen und mittle-*

istoty tej koncepcji w tzw. naukach niepisanych. Sądzę, że jest to daleko idące uproszczenie. Wynika ono zapewne z przekonania, że ostatnia, „najpełniejsza” postać myśli Platona, wyrażona w „naukach niepisanych”, winna być warunkiem rozumienia treści dialogów wcześniejszych. Niewątpliwie istnieją kwestie, których wyjaśnienie domaga się odniesienia do „nauk niepisanych”. Nie wydaje się jednak, aby tam, gdzie mówi Platon w sposób jednoznaczny i jasny, posługując się wieloma konkretnymi przykładami, twierdzić, że koncepcja jest niezrozumiała i że należy poszukiwać odpowiedzi gdzieś poza nią samą. Można tu przywołać przykłady idei określających takie zjawiska, jak muzyka czy język. Ponadto myślenie Platona, tak jak myślenie każdego filozofa, ewoluuje. Dokonuje się ciągła precyzacja myślenia, którą należy analizować, starając się odtworzyć poszczególne jego etapy. Nie jest to jednak powód do dokonywania nieuprawnionych przeskoków (często jakże atrakcyjnych), które prowadzą do formułowania oryginalnych, choć nierzadko wątpliwych wniosków.

Rozważania Platona dotyczące zjawisk odstawiają ich wewnętrzną strukturę, ujawniają również podstawy ich poznawalności. Związek idei-miar i nieokreślonego tworzywa znalazł swą przyczynę w Boskiej przyczynie organizującej porządek zjawisk. Przyczyna ta, określana przez Platona mianem Najwyższego Dobra, stała się podstawą filozoficznego wyjaśniania świata i jego postaci. Nie dziwi zatem fakt, że w dialogu, w którym decyduje się Platon rozważyć szczegółowo strukturę i postać świata, owa Boska przyczyna stanowić będzie punkt wyjścia. Platoński Timajos z Lokroi³⁷ upatruje bowiem przyczyny powstawania świata w twórczym akcie Boga, akcie, którego źródłem była wyłącznie jego dobroć. Jest więc Bóg Platona z istoty swej definiowany jako Dobro, i to Dobro jedyne, gdyż nie ma poza Bogiem innej przyczyny powstania świata. Jest zatem Bóg Platona Jeden, Dobry i wieczny. Nie jest Bogiem stwarzającym, lecz tworzącym³⁸. Tworzy

ren Dialogen. Berlin–New York 1985. Również: Idem: *Czytanie Platona*. Tłum. P. Domański. Warszawa 1997. Podobne opinie głosi G. Reale oraz część przedstawicieli „szkoły tybingeńskiej”.

³⁷ Timajos z Lokroi należał do grupy filozofów pitagorejskich. Przypisywane jest mu (*Pythagorika hypomnemata*) dzieło apokryficzne pt.: *O duszy świata i o naturze*. Powołuje się na niego dwukrotnie Arystoteles, cytując jego poglądy w swych pismach: *O duszy* (I 3, 406b); *O zmysłach* (III 437b). Problematykę myśli i dziejów filozofii pitagorejskiej podejmuje szczegółowo J. Gajda: *Pitagorejczycy...* Zob. również: J.A. Philip: *Pythagoras and Early Pythagoreanism*. Toronto 1966; E. Frank: *Plato und die sogenannten Pythagoreer*. Tübingen 1962.

³⁸ Grecy nie mieli nigdy koncepcji Boga stwórcy, który byłby władny uczynić świat z niczego. Precyzyjnie wyraża ten pogląd W. Seńko w swej pracy: *Jak rozumieć filozofię średniowieczną* (Warszawa 1993, s. 15). Powiada tam: Grecy nie znali pojęcia bytu całkowicie transcendentnego wobec świata; chrześcijańskie pojęcie absolutu było więc zupełnie odmienne od dotychczasowego. Uwidacznia to się szczególnie w teorii *creationis ex*

bowiem z wiecznego nieuporządkowanego i nieokreślonego tworzywa, które organizowane jest wedle równie wiecznego modelu idei-miar. Pozostaje to w zgodzie z przekazem *Fileba*, w którym Rozum niczego nie stwarza, lecz jest jedynie przyczyną dynamiki i zmieszania tego, co ograniczone, z tym, co nieograniczone. Dlatego też akt twórczy świata jest Boskim aktem porządkowania tego, co było uprzednio w stanie całkowitego nieuporządkowania (chaosu). Stwierdza Platon: „Ponieważ Bóg chciał, aby wszystko było dobre, a nie było żadnego zła, o ile to możliwe, dlatego ujął cały zasób rzeczy widzialnych, które nie były w stanie pokoju, lecz w bezładnym i chaotycznym ruchu i wyprowadził je z nieporządku do porządku, bo uważał, że porządek jest bez porównania cenniejszy od nieporządku”³⁹. Platon przyjmuje zatem dwa źródła konstytuujące struktury świata: chaos pierwotnego tworzywa oraz porządkujący akt Boga. Widać, że następuje tu ponownie zmieszanie określoności (porządek) i nieokreśloności (chaos pierwotnego tworzywa). Określoność dotyczy wiecznego modelu tego, co istnieje samo w sobie (αἰ ὄν – „idei”), nieokreśloność zaś – jak możemy mniemać – odnosi się do nie mającego formy podłoża, któremu nadał Platon miano χῶρος αἰ, „wiecznego nieokreślonego tworzywa”⁴⁰. Decydującym jednak – zauważmy – dla powstania świata w jego postaci jest akt porządkujący Boga, utożsamiany, podobnie jak w *Państwie* i *Filebie*, z najwyższym Dobrem. To obecność Dobra, którą można pojmować jedynie jako uczestnictwo w byciu (inaczej jest ona niepojmowalna – I hipoteza *Parmenidesa*) sprawia, że zmieszanie w ogóle staje się możliwe. W ten sposób Boskie pryncypium Jedna-Dobra uczestniczące w byciu zyskuje status ostatecznej przyczyny pojawienia się świata jako uporządkowanego wedle idei, nieokreślonego tworzywa. Wyjaśnia teraz Platon: „Przed uformowaniem bowiem świata wszystkie te elementy zachowywały się bez umiaru. Gdy później wszechświat zaczął się porządkować, na samym początku, ogień, woda, ziemia i powietrze **już miały pewne ślady właściwej im formy** [podkr. – B.D.], lecz pozostawały na ogół w takim stanie, w jakim znajduje się naturalnie każda rzecz, gdy Bóg jest nieobecny. Gdy były już w tym stanie, **otrzymały od Niego swoje formy pod wpływem idei i liczb** [podkr. – B.D.]. O ile to tylko było możliwe, Bóg utworzył z tych rodzajów, które nie były tak rozłożone,

nihilo – „stwarzania z niczego”. Ponieważ religia judeochrześcijańska odrzucała teogonię, więc to, co zostało stworzone przez Boga, mogło powstać jedynie z nicości pojętej jako absolutny niebyt. Otóż taką ideę „powstawania z niczego” uznali starożytni za niewyobrażalną. Odwieczna była dla nich albo materia (ύλη), albo idee-formy (εἶδος), albo zarodki wszechrzeczy (λόγοι σπερματικοί); z niczego nic nie mogło powstać. *Ex nihilo* – *nihil*, jak głosił Lukrecjusz w *De rerum natura*.

³⁹ Platon: *Timajos*, 30a. Tłum. P. Siwek.

⁴⁰ Ibidem, 51a, 52b.

zespół najpiękniejszy i najlepszy”⁴¹. Słowa Platona są znaczące. Porządkowanie świata dokonuje się wedle idei i liczby, które wyznaczają jego pierwotną postać. Jest to w pełni zgodne z twierdzeniem, które prezentował Platon w *Filebie*, kiedy mówił, iż uporządkowanie wszystkiego, co będące, jako związku granicy i nieograniczenia dokonuje się wedle idei i liczby: „Powinniśmy zatem, skoro jest to tak uporządkowane, zawsze jedną ideę pośród wszystkiego zakładać i jej szukać – znajdziemy ją, gdyż jest tam – gdy zaś ją uchwycimy, po jednej dwie, jeżeli gdzieś jest, jeśli nie, trzy bądź inną liczbę, aż do jedności początkowej [...]”⁴². Stawia jednocześnie Platon zarzut tym filozofom, którzy nie uwzględniają tego założenia, analizując od razu bądź od strony wielości, bądź jedności, a nie umiając dojrzeć tego, co pośrodku (idei i ich liczby)⁴³. Skutkuje to rozstrzygnięciami, które charakteryzuje następująco: „Bo zupełnie tak samo, jak kiedy ktoś bierze pod uwagę pewną jedność, ten, jakeśmy powiedzieli, nie powinien patrzeć zaraz na naturę nieokreśloności, ale na pewną liczbę, tak i na odwrót: kiedy ktoś musi naprzód brać pod uwagę to, co nieokreślone, niech nie zwraca się zaraz do jedności, ale znowu do pewnej liczby, mającej swoją wielkość w każdym wypadku, a dopiero na końcu, po wszystkim, niech pod uwagę bierze jedność”⁴⁴. Filozofowie ci „nie umiają dojrzeć tego, co pośrodku i czym się różni nasza postawa dialektyczna w dyskusji od gotowości do jałowych sporów”⁴⁵. Zgodnie z twierdzeniami prezentowanymi w *Timajosie*, istnieją dwa źródła konstytuujące strukturę świata: porządkujący akt Boga (Jedna-Dobra) i chaos pierwotnego (nieokreślonego) tworzywa. Zatem źródeł określoności i bycia struktur zjawiskowych winniśmy upatrywać w tym, „co pośrodku”, czyli w ideach, będących ich pierwotną formą.

Jak w kontekście prezentowanych w *Timajosie* wywodów rozumieć owe idee? Platon decyduje się ukazać ten problem na podstawie analiz struktury elementów pierwotnych, konstytuujących podstawowy wymiar świata zjawiskowego. Twierdzi, że organizacja świata (porządkowanie chaosu), dokonująca się mocą idei, spełnia się w utworzeniu czterech podstawowych elementów: ziemi, wody, ognia i powietrza. Wyznaczają one struktury zjawiskowe i mają charakter cielesny, gdyż stanowią podstawowe elementy

⁴¹ Ibidem, 53ab. Tłum. P. Siwek. ἴσχειν, πρὶν καὶ τὸ πᾶν ἐξ αὐτῶν διακοσμηθὲν γενέσθαι. καὶ τὸ μὲν δὴ πρὸ τούτου πάντα ταῦτ' εἶχεν ἀλόγως καὶ ἀμέτρως ὅτε δ' ἐπεχειρεῖτο κοσμεῖσθαι τὸ πᾶν, πρῶτον καὶ ὕδωρ καὶ γῆν καὶ ἀέρα, ἔχοντα μὲν ἔχοντα αὐτῶν ἅττα, παντάπασί γε μὴν διακεῖμενα ὥσπερ εἰκὸς ἔχειν ἅπαν ὅταν ἀπὴ τινος θεός, οὕτω δὴ τότε πεφυκότα ταῦτα πρῶτον διεσχηματίσατο εἶδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς, τὸ δὲ ἢ δυνατόν ὥς κάλλιστα.

⁴² Platon: *Fileb*, 16cd. Tłum. własne.

⁴³ Ibidem, 17a.

⁴⁴ Ibidem, 18ab. Tłum. W. Witwicki.

⁴⁵ Ibidem, 17a. Tłum. W. Witwicki.

wszystkich ciał. Każde zaś ciało ze swej natury cechuje się głębią (βάθος), jest więc bryłą, ta zaś z konieczności utworzona musi być z powierzchni. Zakłada Platon, że każda z kolei powierzchnia składać się musi z trójkątów⁴⁶. Trójkąty te da się sprowadzić do dwu zasadniczych rodzajów: trójkąta prostokątnego równobocznego i trójkąta różnobocznego. Ich złożenie staje się podstawą konstrukcji tzw. brył platońskich. Cztery z nich stanowią o strukturze elementów podstawowych: ziemi, ognia, powietrza i wody⁴⁷. Tak oto Platon daje wyraz przekonaniu (będącemu bezpośrednim skutkiem odkrycia konstrukcji wielościanów foremnych przez Teajteta), że można wyjaśnić podstawowe elementy struktury świata zjawiskowego, odwołując się do konstrukcji stereometrycznych. Ponieważ konstrukcja brył Platońskich wynika z założenia, że warunek możliwości ich zbudowania stanowią płaszczyzny, te zaś ostatecznie utworzone są z dwu rodzajów trójkątów, przeto trójkąty te stanowić muszą podstawę określoności zjawisk, będących zawsze związkiem elementów. W ten sposób dwa rodzaje trójkątów jawią się jako prawidłowości wyznaczające postać nieokreślonego wiecznego tworzywa. Są formami pierwotnego podłoża, które kształtują. Powiada Platon: „Jest ona bowiem z natury materią [masą – ἑκμυαῖον – B.D.] zdtną do formowania każdej rzeczy. Jest wprawiana w ruch i dzielona na figury przez przedmioty, które w nią wchodzi”⁴⁸. Odwołując się do ustaleń, jakich dokonał Platon w *Filebie*, powiedzieć można, że poznanie istoty struktur zjawiskowych,

⁴⁶ Założenie Platona jest tu szczególne. Ma ono najpewniej związek z odkryciem Teajteta, który w tym czasie podał matematyczną konstrukcję wielościanów foremnych, tzw. pięciu brył platońskich. Na podstawie tekstu *Timajosa* można stwierdzić, że Platon uznał zasadność twierdzenia, iż każdą z brył da się skonstruować z dwu rodzajów trójkątów: równobocznego i różnobocznego. Potraktował zatem owe trójkąty jako podstawowe elementy konstrukcyjne brył, wyznaczających postać elementów: ziemi, wody, ognia i powietrza. Mamy zatem dwa rodzaje trójkątów: „[...] trójkąty prostokątne równoramienne oraz trójkąty prostokątne, w których większa przyprostokątnia ma się do mniejszej tak, jak 3 : 1 (Ti. 53d, 54d) lub inaczej – w których przeciwprostokątnia ma się do mniejszej przyprostokątnej tak, jak 2 : 1 (54d). Dwa trójkąty drugiego rodzaju, złożone wzdłuż mniejszej przyprostokątnej, tworzą trójkąt równoramienny, a trzy takie trójkąty – połączone wierzchołkami (leżącymi naprzeciw podstawy) – trójkąt równoboczny, składający się z 6 trójkątów podstawowych (54d). Z trójkątów równobocznych powstają trzy wielościany foremne: tetraedr (24 trójkąty podstawowe), oktaedr (48 trójkątów podstawowych), ikosaedr (120 trójkątów podstawowych; 54e–55b). Czwarą z brył platońskich – sześciąt – składa się z trójkątów prostokątnych równoramiennych. Cztery z nich, łącząc się wierzchołkami przy kącie prostym, tworzą kwadrat, a te z kolei sześciąt (24 trójkąty podstawowe; 55bc). Ten ostatni wielościan umiarowy jest geometryczną formą drobin ziemi (55d), tetraedr – ognia, oktaedr – powietrza, ikosaedr – wody (56b). Piątą bryłą platońską (której konstrukcja jest nieznana) posługiwał się demiurg, kształtując (διαξωγραφῶν) wszechświat (55c)”. Cyt. za: Z. Jordan: *O matematycznych podstawach systemu Platona*. Poznań 1937, s. 272–273.

⁴⁷ Piątą bryłą platońską (dwunastościan) następcy Platona: Speuzyp, Ksenokrates i Filip z Opuntu, przyporządkowali eterowi.

⁴⁸ Platon: *Timajos*, 50c. Tłum. P. Siwek.

które stanowią związek elementów podstawowych (ziemia, ogień, woda i powietrze), wiąże się z dotarciem do prawidłowości – idei-miar, ich rodzaju i liczby. W odniesieniu do struktur zjawiskowych są nimi dwa rodzaje trójkątów: prostokątny równoboczny i prostokątny różnoboczny. Można by owe idee określić mianem idei geometrycznych. Platon zdaje się jednak na tym nie kończyć. Przyjmuje również określony rodzaj idei, które należy nazwać ideami arytmetycznymi. Jeżeli bowiem przyjąć, że struktury zjawiskowe są każdorazowo skutkiem określonego typu powiązania elementów pierwotnych, to stanowią one zawsze określony rodzaj porządku, u którego podstaw muszą tkwić właściwe mu zasady organizujące. Tak więc oprócz samych elementów wchodzących z sobą w związek istnieć musi „coś”, co układa owe elementy w określone całości, zwane zjawiskami. Platon twierdzi, że jest nim proporcja matematyczna, którą określa mianem „najpiękniejszego wiazadła” decydującego o swoistej postaci i jedności zjawiska⁴⁹. Stąd wniosek, że oprócz idei geometrycznych należałoby jeszcze uwzględnić idee arytmetyczne, przyjmujące postać proporcji liczbowej. Przypomnijmy, skoro zjawisko stanowi zawsze *compositum* granicy i nieograniczonego, idei-miar i nieokreślonego tworzywa, to samo jawi się jako skutek odniesienia idei do tworzywa. To zaś wyraża się w określonej proporcji, którą można obrazować matematycznie⁵⁰. Dlatego strukturę zjawiskową wyznacza nie tylko struktura elementów pierwotnych (idee geometryczne), ale również ich ściśle określona proporcja (idee arytmetyczne). Znać istotę zjawiska i to, co czyni je poznawalnym, to dotrzeć do rodzaju i liczby idei-miar, które owo zjawisko organizują; to również wiedzieć, „ile tego jest” między (pośrodku)

⁴⁹ „Lecz jest niemożliwe, aby dwa elementy utworzyły piękną strukturę bez trzeciej. Musi między nimi znajdować się jakieś wiazadło, które by je ze sobą łączyło. Otóż najpiękniejszym wiazadłem jest to, które tworzy, o ile to tylko możliwe, jedno jedyne jestestwo z rzeczami, które ono łączy. Skutek ten osiąga najpiękniej proporcja matematyczna”. Ibidem, 31bc.

⁵⁰ Zob. analizy prezentowane na str. 24–25 niniejszej pracy. Warto zauważyć, że układ elementów pierwotnych dokonuje się wedle matematycznej proporcji, która jest proporcją geometryczną. Proporcje te omawia precyzyjnie Porfiriusz w swym dziele *In Ptolemei Harmonica commentaris*. Są trzy proporcje w muzyce: pierwsza – arytmetyczna, druga – geometryczna, trzecia zaś – przeciwstawna, którą nazywa się harmoniczną. Proporcja arytmetyczna zachodzi wtedy, gdy trzy terminy (liczby) pozostają wobec siebie w następującym stosunku przewagi: o ile pierwszy przewyższa drugi, o tyle drugi przewyższa trzeci. W takiej proporcji interwał liczb większych jest mniejszy, a mniejszych – większy. Proporcja geometryczna zachodzi wtedy, kiedy termin pierwszy ma się do drugiego, jak drugi do trzeciego. Proporcja przeciwstawna, którą nazywamy harmoniczną, zachodzi wtedy, gdy termin pierwszy przewyższa drugi o taką część swej wielkości, o jaką część terminu trzeciego termin środkowy przewyższa trzeci”. Tłum. J. Gajda w: *Pitagorejczycy...*, s. 165. Platon mówi, iż w tworzeniu układu elementów pierwotnych mamy do czynienia z proporcją geometryczną.

jednością początkową a nieograniczonym, wiedzieć, ile jedności jest w wielości i jaka jest⁵¹.

Na podstawie dotychczasowych analiz można ostatecznie stwierdzić, że owe geometryczne i arytmetyczne idee stanowią wieczny model, wedle którego Demiurg, budowniczy świata, będący najwyższym Dobrem, uporządkował chaos wiecznego tworzywa⁵². Budowa świata sprowadza się do procesu porządkowania przez Demiurga pierwotnego, wiecznego i nieokreślonego tworzywa wedle wiecznego modelu. Powstają cztery elementy (ziemia, ogień, woda i powietrze) stanowiące podstawę i czynniki „konstrukcyjne” wszelkich struktur zjawiskowych, tak że każde zjawisko jest zawsze określoną proporcją owych elementów⁵³.

Pozostaje jeszcze odpowiedź na pytanie o źródło dynamiki zjawisk, które czyni je zmiennymi i czasowymi. Platon wypowiada się na ten temat zgodnie z przekonaniem prezentowanymi już w *Filebie*. Twierdził tam – jak pamiętamy – że źródłem zmieszania idei i nieokreślonego tworzywa jest Boski Rozum, który organizuje porządek świata. Związek ten ma zawsze charakter dynamiczny, gdyż jest ufundowany na aktywności Duszy Świata, będącej dla Platona najwyższą przyczyną wszelkiego ruchu. Dlatego też Dusza Świata i Boski Rozum wyznaczają potęgę przyczyny organizującej

⁵¹ Warto raz jeszcze przytoczyć wypowiedź Platona zawartą w *Filebie*: „Bo zupełnie tak samo, jak kiedy ktoś bierze pod uwagę pewną jedność, ten, jakeśmy powiedzieli, nie powinien patrzeć zaraz na naturę nieokreśloności, ale na pewną liczbę, tak i na odwrót: kiedy ktoś musi naprzód brać pod uwagę to, co nieokreślone, niech się nie zwraca zaraz do jedności, ale znowu do pewnej liczby, mającej swoją wielkość w każdym wypadku, a dopiero na końcu, po wszystkim, niech pod uwagę bierze jedność. [...] A dzisiejsi mędrcy, zależnie od tego, jak im się trafi, do tej jedności dochodzą zbyt szybko albo zbyt powoli; wolniej, niż trzeba. A po jedności zaraz biorą nieokreśloną wielość. Nie umieją dojrzeć tego, co pośrodku i czym się odróżnia nasza postawa dialektyczna w dyskusji od gotowości do jawnych sporów”. Platon: *Fileb*, 18ab, 17a. Tłum. W. Witwicki.

⁵² „Świat bowiem jest rzeczą najpiękniejszą spośród zrodzonych, a jego budowniczy jest najdoskonalszą z przyczyn. Konsekwentnie, świat zrodzony w tych warunkach został utworzony według modelu [wiecznego – B.D.], który jest przedmiotem rozumu i myśli, i jest tym samym”. Platon: *Timajos*, 29a. Tłum. P. Siwek.

⁵³ „Dla tej przyczyny Bóg umieścił powietrze i wodę w środku między ogniem i ziemią i rozłożył te elementy w tym samym stosunku jedne do drugich, o ile to było możliwe. Wskutek tego jak się miał ogień do powietrza, tak się miało powietrze do wody, i jak się miało powietrze do wody, tak się miała woda do ziemi. Tak zebrał [Bóg] niebo widzialne i dotykalne. Dzięki temu postępowaniu z tych elementów tak określonych, w liczbie czterech, zrodziło się ciało świata. Uzgodniony proporcją matematyczną posiada on ze strony elementów taką przyjaźń, że spojony w jedną jedyną całość, mógł się zrodzić niemożliwy do rozerwania przez nikogo z wyjątkiem tego jednego, który go spoił”. Ibidem, 32bc. Tłum. P. Siwek. Pobrmiewają tu echa koncepcji Empedoklesa, do której Platon wyraźnie nawiązuje i którą dopełnia wątkami filozofii pitagorejskiej, osadzając w ramach własnej intuicji odwołującej się do teorii idei-miar. Zob. G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield: *Filozofia przedsokratejska*. Tłum. J. Lang. Warszawa, Poznań 1999.

porządek zjawisk oraz ich dynamikę⁵⁴. Dusza Świata, przynależna jego ciału, powstała zgodnie z określonymi zasadami. Platon twierdzi, że została utworzona wedle matematycznych proporcji, jako trzecia postać bycia (τρίτον οὐσίᾳς εἶδος), różna od idei i nieokreślonego tworzywa⁵⁵. Podobnie zatem jak w przypadku budowy świata, również w przypadku utworzenia Duszy Świata decyduje się Platon odwołać do obrazowania typu matematycznego. Skoro bowiem świat utworzony został wedle idei, to konsekwentnie również Dusza Świata musiała zostać wedle nich utworzona. Ponieważ uporządkowanie i dynamika świata spełniają się jako powołanie tworu harmonijnego, Platon decyduje się odwołać do teorii muzycznych, w których harmonia stanowi podstawową kategorię. Muzyka stanowi bowiem twór dynamiczny, którego podstawowy wymiar jest wymiarem ruchu. Ruch ten wyznaczają prawidłowości określane mianem związków harmoniczych. Przyczyna dynamiki sama zatem musi spełniać warunek bycia owym związkiem. Dlatego właśnie utworzenie Duszy Świata dokonało się – zdaniem Platona – zgodnie z proporcjami właściwymi muzyce⁵⁶. Te ostatnie zaś zo-

⁵⁴ „Stwórca rozciągnął wewnątrz niej [Duszy Świata – ψυχὴ τοῦ παντός – B.D.] całą część cielesną, łącząc (Duszę i ciało) przez jej środki i zharmonizował jedno z drugim. Dusza rozciągnięta od środka aż do krańców nieba okrywała ciało dookoła na zewnątrz i obracając się w koło wokół samej siebie, rozpoczęła od boskiego początku swe życie niewygasłe i rozumne przez całe trwanie czasu”. Platon: *Timajos*, 36e. Tłum. P. Siwek. W *Prawach* (896a) zdefiniuje Platon precyzyjnie Duszę jako samorzutnie wprawiającą się w ruch, przyczynę wszelkiego ruchu – τὴν δυνάμεν αὐτὴν κινεῖν κίνησιν. Ponieważ cały kosmos jest tworem dynamicznym, posiadać musi źródło własnej dynamiki. Dlatego przyjąć należy Duszę Świata za ostateczną przyczynę jego samoruchu. Zob. B. Dembiński: *Teoria idei...*, s. 138–139, 157–159.

⁵⁵ Problem statusu ontycznego Platońskiej Duszy Świata stwarza komentatorom niezwykłą trudność w interpretacji. Platon twierdzi, że utworzona została z substancji niepodzielnej, niezmiennej oraz substancji podzielnej, tak, że Bóg uczynił Duszę czymś pośrednim między substancją niepodzielną i substancją podzielną. Z istoty swej nie jest ona zatem ani substancją niepodzielną, ani substancją podzielną, lecz ich związkiem. Pojawia się sposób bycia, właściwy Duszy Świata, w którym uczestniczy zarówno to, co podzielne, jak i to, co niepodzielne, nie będące ani jednym, ani drugim. Niestety, nie wiemy, jak pojmować owo podzielne i niepodzielne i ich związek. Nie mogą to bowiem być ani idee, ani nieokreślone tworzywo, gdyż – jak wiemy – ich związek generuje struktury zjawiskowe, a trudno by uznać Duszę Świata za strukturę zjawiskową. W tej sytuacji możemy jedynie stwierdzić, że w przypadku Duszy Świata mamy do czynienia z nową postacią bycia, niesprowadzalną do postaci przyjętych wcześniej, której zasadnicza charakterystyka sprowadza się do tego, że będąc samoporuszającą się, jest przyczyną wszelkiego ruchu (przysługuje jej zasadniczo ruch jednostajny), tak że Dusza jest rozciągnięta przez całe niebo i okrywa ciało świata, obracając się wokół samej siebie, przez co udziela ruchu ciału świata. Zob. Platon: *Timajos*, 34b–37c.

⁵⁶ „[...] ze zmieszanej całości wziął on najpierw cząstkę, którą oznaczyć należy jednością; następna cząstka przedstawiać się będzie jako podwojenie pierwszej; na trzecim miejscu znalazła się cząstka, stanowiąca wartość liczbową drugiej, powiększoną o połowę

brazować można za pomocą matematyki. Prowadzi to do przekonania, że precyzyjne wyjaśnienie dynamiki świata wiąże się z zastosowaniem metod obrazowania matematycznego. Ten sposób myślenia sygnalizował już Platon w *Filebie*. Skoro Dusza Świata została utworzona, to stanowi swoisty związek elementów ją tworzących. Związek ten konstituowany jest według proporcji muzycznych. Jego poznawalność domaga się więc uwzględnienia tego, co tworzy każdą muzyczną strukturę. Owymi składowymi zaś są – jak powiada Platon – odstępów głosowe, granice odstępów, harmonie, rytmy i takty, wyrażane za pomocą matematycznych proporcji. W ten sposób idee (muzyczne) i liczby wyznaczają strukturę Duszy Świata, odpowiedzialnej za dynamiczną harmonię świata⁵⁷. Konkluduje Platon: „Gdy cała konstrukcja Duszy została już dokonana zgodnie z jego myślą, Stwórca rozciągnął wewnątrz niej całą część cielesną łącząc [Duszę i ciało] przez ich środki i zharmonizował jedno z drugim. Dusza rozciągnięta od środka aż do krańców nieba okrywała ciało świata dookoła na zewnątrz i obracając się wokół samej siebie, rozpoczęła od boskiego początku swe życie niewygasłe i rozumne przez całe trwanie czasu. Tak zostało utworzone ciało widzialne nieba i Dusza niewidzialna, która bierze udział w rozumie i harmonii i jest najlepsza z rzeczy zrodzonych przez najlepszy z Bytów rozumnych i wiecznych”⁵⁸.

tej drugiej, czyli będącą potrojeniem pierwszej; czwarta była podwojeniem drugiej; piąta – potrojeniem trzeciej; szósta ośmiokrotnym, a siódma dwudziestosiedmiokrotnym powiększeniem pierwszej. W ten sposób powstał szereg liczb arytmetycznych: 1, 2, 3, 4, 8, 9, 27. Nie trudno zauważyć, że szereg ten zawiera w sobie dwa postępy geometryczne o wykładnicach dwójki i trójki $1 : 2$, $4 : 8$ i $1 : 3$, $9 : 27$. Postępy te określają poszczególne dźwięki skali muzycznej. Szereg wartości liczbowych o podwójnych i potrójnych odległościach czy odstępach między tymi liczbami – to właśnie interwały muzyczne. Są one określane dwoma dźwiękami granicznymi oraz stosunkiem matematycznym, wyznaczającym tym dźwiękom miejsce w oznaczonej liczbami skali muzycznej (interwałem jest tu teoretyczna i liczbowym stosunkiem określona rozpiętość między dwoma dźwiękami, różniącymi się pod względem natężenia głosu). Zob. J. N a d o l n y: *Harmonia duszy kosmicznej w świetle pitagorejsko-platońskich rozważań*. „Kwartalnik Klasyczny” 1934, T. 8, nr 3, s. 203–227. Komentowany fragment: Platon: *Timajos*, 35ab.

⁵⁷ Mamy tu do czynienia z niewątpliwym wpływem intuicji pitagorejskich, które przedstawił nam Arystoteles (*De caelo* 290b): „Jak jasno z tego widać, choć zręcznie i oryginalnie to powiedziano, nie jest prawdą, że harmonia powstaje z ruchu gwiazd, gdyż wywołane przez nie dźwięki współbrzmiały. Wydaje się bowiem niektórym [pitagorejczykom – B.D.], że ruch tak wielkich ciał musi powodować dźwięk, jak dzieje się u nas w wypadku ciał nie tak wielkich i wolniej się poruszających. Skoro słońce, księżyc i całe mnóstwo gwiazd takiej wielkości poruszają się z taką prędkością, jest niemożliwe, by nie powstał nadzwyczajny dźwięk. Założywszy to oraz że prędkości, mierzone na podstawie odległości, mają proporcje akordów, mówią, że dźwięk powstający z gwiazd poruszających się po okręgu jest harmonią”. Tłum. J. L a n g w: *Filozofia przedsokratejska...*, s. 341. Zob. również: J. James: *Muzyka sfer*. Przeł. M. G o g y Ń. Kraków 1996.

⁵⁸ Platon: *Timajos*, 36d–37a. Tłum. P. Siwek.

Prezentowany w *Timajosie* obraz świata oraz jego struktury skłania do stwierdzenia, że organizacja świata dokonuje się – zdaniem Platona – ściśle według modelu, który można obrazować matematycznie. Jest nim „wieczny model”, którym posłużył się Demiurg, organizując pierwotne, nieokreślone tworzywo. Dlatego też zrozumienie istoty organizacji świata sprowadzać się będzie do umiejętności dotarcia do i ukazania tego, co model ów konstytuuje. Tym czymś są idee tworzące jego postać. Mają one status bytów wiecznych, gdyż założenie wieczności całego kosmosu wymaga przyjęcia wieczności modelu, według którego został on utworzony. Trudno bowiem byłoby założyć, że wieczny kosmos, będący uporządkowaniem wiecznego tworzywa przez równie wiecznego Demiurga, mógłby zostać utworzony zgodnie z modelem, który sam nie byłby wiecznym. Mówiąc inaczej, trudno by pojąć, że „zasady konstrukcyjne” wiecznego kosmosu mogłyby podlegać zmianie. Wtedy, konsekwentnie, należałoby przyjąć, że kosmosów takich może być wiele, każdy bowiem byłby utworzony wedle właściwych mu zasad. To zaś – zdaniem Platona – jest wykluczone⁵⁹.

Można też domniemywać, że istnieje jeszcze inne źródło swoistego podejścia Platona do analiz prezentowanych w *Timajosie*. Czas, w którym filozof tworzy, znamionuje niezwykle rozwój nauk matematycznych⁶⁰. Platon, sam nie będąc czynnym matematykiem, obserwuje jednak uważnie rozwój tych nauk⁶¹. Przyjmuje tezę, którą historycy matematyki określają mianem „mitu euklidesowego”⁶². Wiąże się ona z przekonaniem, że twierdzenia matematyki odsłaniają prawdę o wszechświecie, jasną i niepodważalną, która sama jest obiektywna i wieczna. Jeżeli przyjąć, że zadanie filozofii polega na odkrywaniu wiedzy prawdziwej poza zasłoną poglądów i pozorów, zmian czy złudzeń, to w zadaniu takim centralne miejsce znaleźć musi obrazowanie typu matematycznego. Matematyka jest bowiem wiedzą służącą docieraniu do prawd wiecznych, koniecznych i uniwersalnych. Istnienie tak pojmowanej matematyki zakłada zrazu konieczność istnienia „świata” absolutnej i niezmiennej prawdy, będącej jej warunkiem możliwości. Ta zaś

⁵⁹ Przyjdzie nam w dalszej części wywodów szczegółowo określić, jakie idee organizują postać świata i w jaki sposób proces ten się dokonuje.

⁶⁰ Arystoteles pozwoli sobie na niezwykle mocne stwierdzenie, dotyczące roli, jaką odgrywa matematyka w jego czasach. Powiada: „Dla współczesnych cała filozofia sprowadza się do matematyki [...]”. ἀλλὰ γέγονε τὰ μαθήματα τοῖς νῦν ἡ φιλοσοφία. *Metafizyka A*, 9, 992a. Tłum. T. Żeleźnik.

⁶¹ Zob. P.J. Davis, R. Hersh: *Świat matematyki*. Tłum. R. Duda. Warszawa 1994, s. 282–289.

⁶² Komentuje Z. Jordan: „[...] żadne wielkie odkrycie matematyczne nie pozostało Platonowi obce, co więcej, iż wyprzedzając wielu sobie współczesnych matematyków, umiał docenić ich doniosłość i ważność, opornych przekonać, a twórców pobudzić zachętą do nowych wysiłków”. Zob. *O matematycznych podstawach...*, s. 8–9, jak i cały rozdział stanowiący uwagi wstępne, s. 1–21.

znajduje swe ufundowanie w „świecie” idei, które tworzą „wieczny model” (παράδειγμα). Z tego powodu istnienie idei niezależnych od ludzkiego umysłu nie nastroczało żadnej trudności i było przyjmowane jako w pełni oczywiste⁶³.

Należy w tym miejscu zwrócić uwagę na szczególną kwestię stosunku idei, o których mówi Platon w *Timajosie*, do przedmiotów matematyki, o których wypowiadają się sami matematycy (liczb i figur geometrycznych). Trzeba powiedzieć jasno: idee tworzące „wieczny model” nie są przedmiotami matematyki. Matematyczny obraz świata prezentowany w *Timajosie* jest w istocie wyrażanym w sposób matematyczny obrazem idei-miar wyznaczających postać świata. Trójkąty i proporcje, o których mówi Platon, mają inny status ontyczny niż przedmioty matematyki. Wyjaśnia tę kwestię precyzyjnie w szóstej księdze *Państwa*, wskazując na zasadniczą różnicę między przedmiotami matematycznymi a przedmiotami ontologii⁶⁴. Przyjdzie nam mówić o tym dokładnie w dalszej części pracy. Tymczasem stwierdzić wystarczy, że w przeciwieństwie do przedmiotów matematyki, idee-miary mają możliwość powoływania do bycia struktur zjawiskowych, wyznaczając tym samym porządek świata. Żaden zaś przedmiot matematyczny nie jest w stanie spełnić podobnego zadania. W tym też sensie idee mają status bytu, sprawiają zatem nie tylko to, że coś (zjawisko) jest tym, czym jest (będąc jego istotą), ale przede wszystkim to, że jest. Przedmioty matematyczne natomiast stanowią jedynie obraz bytu, czy też najbardziej precyzyjny sposób jego obrazowania⁶⁵. Stąd twierdzenie Platona, że matematyka zajmuje

⁶³ Potwierdzenie tych tez znaleźć możemy bezpośrednio w *Metafizyce* Arystotelesa. Zauważmy, Arystoteles, chcąc podważyć Platońską teorię idei, musi przede wszystkim podważyć Platońskie rozumienie matematyki. Tak też czyni, postulując nową koncepcję rozumienia liczby i jej statusu. Twierdzi, że liczba nie może być pojmowana jako samoistny byt, lecz winna być ujmowana jako wynik procesu abstrakcji intelektualnej, którego jest rezultatem. Tak pojmowana liczba nie zakłada już jednak konieczności istnienia obiektywnego, wiecznego i niezależnego od podmiotu „świata”. Zrozumiały jest tym samym fakt, iż Arystoteles decyduje się tak wiele miejsca w swej *Metafizyce* poświęcić zagadnieniom matematycznym i dyskusji z Platona koncepcją matematyki (ks. XIII i XIV). To ciekawe zagadnienie winno stać się przedmiotem oddzielnych analiz.

⁶⁴ Zob. Platon: *Państwo*, 509d–511e. Podobna koncepcja prezentowana jest również w siódmym liście Platona. W dalszej części pracy będzie ona analizowana dokładniej.

⁶⁵ „I to, że posługują się przy tym postaciami widzialnymi i mówią o nich, jednakże nie te widziane postacie mając na myśli, tylko tamte, do których widziane są tylko podobne; oni myślą o Czworoboku samym i o przekątnej samej, a nie o tej, którą właśnie rysują, i o innych tak samo; te rzeczy oni rękami wykonują i kreślą, i one potrafią rzucać cienie i dawać odbicia w wodach, ale oni się nimi posługują znowu tylko tak jak obrazami, a starają się dojrzeć tamte rzeczy same, których nikt nie potrafi dojrzeć inaczej, jak tylko myślą. [...] ty chcesz rozgraniczyć dwie rzeczy i powiedzieć, że jaśniejsze jest rozważanie bytu i świata myśli, to, które przeprowadza umiejętność dialektyki, niż to, którego dokonują inne tak zwane umiejętności”. Ibidem. Tłum. W. Witwicki.

pośrednią pozycję między tym, co wieczne i niezmiennie, a tym, co zmienne i czasowe. Wyznacza to również zasadniczą różnicę w metodach dochodzenia do twierdzeń w obrębie matematyki i ontologii. W pierwszym przypadku jest to metoda aksjomatyczna, w drugim zaś – metoda dialektyczna. Ustalenia te pozwalają na eliminację problemów, które wyłaniają się w wyniku interpretacji poglądów Platona prezentowanych w *Timajosie*. Jeden z najistotniejszych dotyczy wyjaśnienia możliwego „przejścia” między płaszczyznami utworzonymi z trójkątów (idei geometrycznych) a bryłami, których płaszczyzny stanowią materialny wielościan. W swojej pracy E. Sachs wykazuje, że Platon uległ złudzeniu, iż materialny wielościan nie różni się od geometrycznego modelu, w rezultacie czego uznał, że można z geometrycznego modelu przejść bezpośrednio do realnej struktury wielościanu. Byłoby tak, gdyby Platon założył, że idee organizujące postać świata same były przedmiotami matematyki. Ponieważ nimi nie są, zarzut wydaje się tracić zasadność⁶⁶. Sądzę, że takie podejście Platona zdecydowało, iż w „naukach niepisanych” dokonuje on wyraźnego rozgraniczenia między przedmiotami matematyki a ideami, wprowadzając koncepcję liczb idealnych i idei geometrycznych, oddzielonych od przedmiotów matematycznych. Nie znosi to jednak przekonania, że matematyka stanowi najdoskonalszy sposób obrazowania bytu i jest koniecznym warunkiem jego uchwytowania. Należy zatem, przystępując do interpretacji myśli Platona, zawsze mieć na uwadze ową różnicę między „światem matematyki” a „światem bytu”, oraz świadomość, że matematyka stanowi dla Platona doskonałą egzemplifikację ontologii, sama jednak nie będąc ontologią.

⁶⁶ E. Sachs: *Die fünf platonischen Körper. Zur Geschichte der Mathematik und der Elementenlehre Platons und der Pythagoreer. Philologische Untersuchungen*. Hrsg. von A. Kisling und U. V. Wilamowitz-Möellendorf. Berlin 1917, s. 217–218.



ROZDZIAŁ TRZECI

Platońska koncepcja matematyki

Dotychczasowe rozważania wskazują na szczególny sposób prowadzenia przez Platona analiz filozoficznych. Zasadniczy przedmiot zainteresowania stanowi ontologia. Platon pyta o byt, jego ontyczny status i o warunki poznawalności, jak również o ostateczne uzasadnienie bytu i wszystkiego, co w jakikolwiek sposób będące. Rozważa również przyczyny zorganizowania struktur zjawiskowych, tworzących widzialną postać świata. Co przy tym znamienne, w realizacji tego zadania posługuje się najczęściej obrazowaniem typu matematycznego. Zdaje się to wynikać z głębokiego przekonania Platona, że myślenie matematyczne jest najdoskonalszym i najbardziej precyzyjnym sposobem docierania do bytu. Ma to zapewne ścisły związek z pracami, jakie prowadzono w Akademii czasów Platona. Wiemy, że pracowali tam wybitni przedstawiciele ówczesnej nauki, szczególnie nauk matematycznych: „[...] świadczą o tym stosunki bliskiej zażyłości i naukowej współpracy łączące Platona z wybitnymi uczonymi – w pierwszym rzędzie matematykami – owych czasów. Tak wymienia się Leodamasa, Archytasa, Teodora, Teajteta, Eudoksosa. Inni pracowali w Akademii pod bezpośrednim kierownictwem Platona i jego współpracowników. Jak bowiem należy przypuszczać, Akademia była wówczas głównym ośrodkiem studiów matematycznych. Tam pracował Eudoksos, jeden z współtwórców *Elementów* Euklidesa, Teajtet, sławiony badaniami nad liczbami niewymiernymi i wielościanami umiłowymi, Menechmos, pierwszy badacz przecięć stożkowych, Dinostrat, brat Menechema, twórca pomysłowego rozwiązania kwadratury

koła, Teudios z Magnezji, autor »znakomitych *Elementów*«, Ateneusz z Cyzyku. [Wszyscy ci uczeni, pisze Proklos, razem przebywali w Akademii i wspólnie prowadzili badania – Z.J.]. Prace Teajteta i Eudoksosa są przykładem współpracy (συνουσία), którą Akademia umożliwiła uczonym, a w szczególności matematykom greckim¹. Na studiach Teajteta nad wielkościami niewspółmiernymi oparł się Eudoksos, tworząc teorię proporcji. Ta ostatnia stanowi podstawę jego prac nad złotym podziałem, którymi z kolei posługiwał się Teajtet, pisząc XIII księgę *Elementów* Euklidesa”². Sądzić należy, że szczególną rolę odegrali tu filozofowie pitagorejscy, ze swą koncepcją (jak powiedzielibyśmy dzisiaj) „matematycznego przyrodoznawstwa”. Nie można też zapominać o wielkiej tradycji filozofii presokratejskiej, do której często w sposób pośredni bądź bezpośredni odwołuje się Platon, a która również korzystała z myślenia typu matematycznego (Heraklit, Anaksagoras, Empedokles, Demokryt). Wydaje się, że stanowi to wyraz ówczesnej postawy filozoficznej, która w wyjaśnianiu świata odwoływała się do matematyki. Wynikało to zapewne z przekonania, iż kosmos stanowi strukturę uporządkowaną. Przypisywano mu zatem rozumny porządek, który najpełniej i najdoskonalej wyrażał się w języku matematyki. Można więc było uznać matematykę za najdoskonalsze narzędzie, za którego pomocą dane jest nam sięgać do podstaw rozumienia świata. Spoglądając z tej perspektywy, wydaje się koniecznym szczegółowe rozważenie kwestii stosunku Platona do matematyki, szczególnie wtedy, kiedy ma to decydujący wpływ na rozwój Platońskiej filozofii i późnej jej postaci, którą przyjmie w „teorii liczb idealnych” i w „teorii pryncypiów”.

¹ Można raz jeszcze w tym miejscu przywołać świadectwo, które ujawnił Konrad Gaiser, informując nas o treści dwu przekazów, które zachowały się w Herkulanum i stanowią opis prac oraz koncepcji zadań, jakie podejmowano w Platońskiej Akademii. Powiada Dikaiarchos: „Istotnie, można było zauważyć, że w tym czasie dokonał się ogromny postęp w naukach matematycznych, przy czym Platon pełnił tu funkcję kierownika, stawiając zagadnienia, które później z zapałem badali matematycy. W ten sposób uzyskały swe najwyższe znaczenie przede wszystkim teoria miary (μετρολογία) oraz problematyka definicji, dzięki czemu Eudoksos i jego uczniowie zmienili niegdyśjsze ustalenia Hipokratesa z Chios. Również geometria poczyniła wtedy znaczny postęp. Opracowano bowiem metodę analizy oraz zajęto się twierdzeniami dotyczącymi definiowania. Nie pominięto przy tym optyki i mechaniki”. Tłum. własne na podstawie: K. Gaiser: *Philodemus Academica. Die Berichte über Platon und die Alte Akademie in zwei herkulanensischen Papyri*. Stuttgart–Bad Cannstatt 1988, s. 15–17. Tekst grecki, przypis 17.

² Z. Jordan: *O matematycznych podstawach systemu Platona*. Poznań 1937, s. 9–10. Diogenes Laertios podaje, że sam Platon już po śmierci Sokratesa uczył się matematyki u Teodorosa w Cyrenie (D.L. II, 103, III, 6). Później miał udać się do Italii, do pitagorejczyków Filolaosa i Eurytosa (ibidem). „Mówią również, że Platon nauczył się wiedzy o naturze i poznaniu od pitagorejczyków w Italii, etyki zaś od Sokratesa; natomiast podstawy logiki dali mu Zenon i Parmenides”. Anonim: *Żywot Pitagorasa*. Tłum. J. Gajda-Krynicka. W: *Żywoty Pitagorasa*. Wrocław 1993, s. 126.

Można zasadnie twierdzić, że Platon zastaje już dobrze rozwiniętą dziedzinę badań matematycznych. Sam, nie będąc czynnym matematykiem, ma jednak o niej taką wiedzę, która pozwala mu korzystać z myślenia typu matematycznego w swych analizach filozoficznych³. Wydaje się, że decydujący jest tu wpływ filozofii pitagorejskiej, w której matematyka w pełnym zakresie służy wyjaśnianiu zagadnień filozoficznych. Rzecz dotyczy przede wszystkim rozumienia kwestii statusu samej matematyki. Platon uznaje konieczność odróżnienia matematyki stosowanej od matematyki teoretycznej. Precyzyjnie wyraża to przekonanie w dialogach *Fileb* i *Państwo*. Zaznacza tam wyraźnie, że „należy odróżnić arytmetykę szerokiego ogółu (αριθμητική τῶν πολλῶν) od arytmetyki filozoficznej (αριθμητική τῶν φιλοσοφούντων)⁴, jak również geometrię i astronomię praktyczną (πρᾶξιως ἐνεκα) od geometrii i astronomii teoretycznej (γνῶσεως ἐνεκα)”.⁵ Zasadnicza różnica między matematyką praktyczną a teoretyczną polega na tym, że pierwsza służy rozwiązywaniu problemów czysto praktycznych, jak powiada Platon: „umiejętności kupowania i sprzedawania”⁶, jest również właściwa takim dziedzinom, jak sztuka, miernictwo, geodezja czy budownictwo; druga z kolei odrywa się od wszelkich zastosowań, koncentrując się na analizie problemów „czysto” matematycznych. Matematykę teoretyczną traktuje przy tym Platon jako warunek docierania do rzeczywistości tego, co w byciu pierwsze i związane z samym bytem. Dlatego twierdzi, że zajmowanie się nią stanowi właściwy wstęp do uprawiania filozofii. Należy ją zatem pojmować jako προπαιδεία filozofii, która pobudza myślenie, kształci i ćwiczy umysł, kierując go w stronę prawdy, i czyni ostatecznie umysłem filozoficznym⁷. Tłumaczy to przekonanie Platona, że właściwe nauczanie winno obejmować dziesięcioletni okres studiów matematycznych, będących wstępem i przygotowaniem do studiów filozoficznych. W tym kontekście zrozumiała staje się formuła napisu, który – jak podaje tradycja – wyryty został na frontonie Akademii: μεδεῖς ἄγεωμέτρητος εἰσιτω – „Niechaj nie wchodzi tu nikt, kto nie zna geometrii”.

Istotne wydaje się przy tym również przekonanie Platona, że matematyka może stanowić wspólne podłoże organizujące całość nauk, ponieważ jest ona w równym stopniu w naukach tych obecna. Pojawia się bowiem możliwość zastosowania wspólnej metody właściwej różnym naukom, która

³ Należy jeszcze raz przypomnieć, że ogromna liczba przykładów, jakimi posługuje się Platon w dialogach, pochodzi z obszaru matematyki. Podobnie jest w przypadku późnej filozofii, o której informują nas przekazy pośrednie. Dotyczy to szczególnie kwestii związanych z pojmowaniem istoty Platońskiej teorii idei i warunków jej poznawalności.

⁴ Platon: *Fileb*, 56d. Tłum. W. Witwicki.

⁵ Platon: *Państwo*, 525cd, 527ad, 529a; Idem: *Gorgiasz*, 450d, 451bc.

⁶ Platon: *Państwo*, 525c. Tłum. W. Witwicki.

⁷ Ibidem, 523a, 526b, 527b.

wiedzie bezpośrednio do koncepcji (jak powiedzielibyśmy dzisiaj) „matematycznego przyrodoznawstwa”⁸. Metodą tą jest metoda aksjomatyczna, która – jak wykazał Z. Jordan – stanowi oryginalne osiągnięcie Platona⁹. Prezentuje ją Platon przede wszystkim w dialogu *Państwo*. Powiada tam, że metoda ta charakteryzuje poznanie dianoetyczne, które wiąże z władzą umysłu określaną mianem rozsądku (διάνοια). Jest ona częścią poznania rozumowego, stanowiącego poznanie właściwe (ἐπιστήμη), odróżnionego od poznania niedoskonałego, określanego jako doksalne (πίστις, εἰκασία). Można powiedzieć, że poznanie dianoetyczne obejmuje zdolność rozumu polegającą na umiejętności prowadzenia analiz logicznych, czy też w szerszym znaczeniu – warunkujące wszelkie procesy rozumowania. Właściwe temu poznaniu uzdolnienie wyraża się w możliwości oceny określonych założeń, które w wyniku nałożenia nań odpowiednich reguł przekształceń prowadzi do uzyskania twierdzeń wzajemnie z sobą powiązanych i niesprzecznych, tworzących teorię czy system wiedzy. Decydujące znaczenie ma tu przyjęcie określonych założeń (ὑπόθεσις), które stanowią przesłankę dowodu w trakcie rozwiązywania danego problemu. Jest to postępowanie polegające na wyprowadzaniu wniosków z przyjętych, w każdym przypadku innych założeń. W końcu wśród konsekwencji danego założenia znajduje się sąd, który należy udowodnić. Zdanie jest prawdziwe, jeżeli wynika z przyjętego układu twierdzeń, fałszywe natomiast, gdy nie można wykazać sądu udowodnionego, który byłby racją sądu danego. Jest to rodzaj szczególnej konieczności, budowanej w drodze dedukcyjnego rozumowania. Kluczowy moment stanowi przyjęcie założenia (ὑπόθεσις), które samo nie wymaga uzasadnienia. Tak – twierdzi Platon – postępują matematycy. Powiada: „Myślę, że wiesz, jak to ci, którzy się geometriami i rachunkami, i takimi tam rzeczami bawią, zakładają to, co nieparzyste i parzyste, i kształty, i trzy postacie kątów, i inne tym pokrewne, zależnie od tego lub owego zdania, bo niby to już wiedzą, robią z tego treść założeń i uważają za właściwe ani sobie samym, ani drugim nie rozwijać i nie uzasadniać już tych rzeczy w żaden sposób, bo one są każdemu jasne; od nich więc zaczynają i przechodzą do kroków następnych, kończąc oczywiście na tym, co sobie obrali jako cel rozważania”¹⁰. Tak postępują matematycy. Nie są oni zobowiązani dowodzić podstaw przyjęcia określonych hipotez. Co zatem stanowi punkt wyjścia ich tworzenia? Platon twierdzi, że mają one podstawę w przedmiotach z poprzedniego odcinka, którymi posługują się niby obrazami czy też „postaciami widzialnymi”. Można wnosić, że chodzi tu o εἰκασία, πίστις oraz ἀληθὴς δόξα, przy

⁸ Żałować należy tylko, że autorytet Arystotelesa, krytykującego ten sposób myślenia, zdecydował na długo o porzuceniu tej drogi rozwoju nauki.

⁹ Z. Jordan: *O matematycznych podstawach...*

¹⁰ Platon: *Państwo*, 510cd. Tłum. W. Witwicki.

czym wydaje się, iż decydującą rolę odgrywa „słuszne mniemanie” (ἀληθὴς δόξα), pozwalające „przeczuwać” prawdę, stając się tym samym podstawą określonego założenia. Platon twierdzi, że wszelkie poznanie (zatem również poznanie typu matematycznego) wychodzi od poziomu zmysłowości. Przedmiotem poznania są wtedy rzeczy i przedmioty fenomenalne oraz ich zmysłowe obrazy (πίστις, εἰκασία), którym przysługuje jedynie status przedmiotu wiary i mniemania. Poznanie zmysłowe dostarcza nam wybiórczego zespołu danych o obserwowanym przedmiocie, na których podstawie tworzymy zmysłowe obrazy tego, co dane. Obrazy te znamionuje ten sam rodzaj ograniczenia, który odnosi się do danych zmysłowości. Nie mogą one zatem stanowić podstawy wiedzy rzetelnej o badanym przedmiocie. Przysługują mu bowiem wszelkie ograniczenia właściwe poznaniu zmysłowemu. Powiada Platon, „że się te dwa rodzaje przedmiotów różnią ze względu na prawdę i nieprawdę, i tak jak się przedmioty mniemań mają do przedmiotów poznania, tak się mają podobizny do swoich pierwowzorów”¹¹.

W zmysłowym poznaniu tworzymy więc jedynie podobizny przedmiotów. Nie mogą one zatem stanowić podstawy wiedzy rzetelnej. Na poziomie zmysłowości mamy jednak – zdaniem Platona – do czynienia z pojawiającym się na jej obszarze fenomenem, który określa on mianem „słusznego mniemania” (ἀληθὴς δόξα)¹². Mówi o tym obszernie w dialogu *Menon*¹³. „Słuszne mniemanie” jest pewnym rodzajem przypuszczenia, które może prowadzić poznającego do zdobycia wiedzy rzetelnej, przypuszczenia związanego z przyjęciem pewnego założenia bądź założeń, które w dalszym toku postępowania mogą zostać sprawdzone metodami analizy rozumowej, czyli potwierdzone bądź zaprzeczone. Jest to zatem rodzaj pewnej intuicji, budowanej na podstawie danych zmysłowości, intuicji związanej z „przeczcuciem” prawdy. Można – jak sądzę – na tej podstawie wnosić, że „słuszne mniemania” stają się warunkiem możliwości formułowania hipotez, które w dalszym procesie analizy poddane będą sprawdzeniu. W ten sposób „słuszne mniemania” stanowiłyby swoisty pomost między poznaniem zmysłowym (δόξα) a rozumowym (ἐπιστήμη), uzasadniając możliwość prowadzenia analiz na poziomie tego ostatniego. Platon, postulując taki status „słusznych mniemań” (a więc i status hipotez), przyrównuje je do posągów Dedala, które nie związane, same nie mają wartości, są jednak – zauważmy – podstawą ich związania. Tak też dzieje się z hipotezami, które stanowić muszą podstawę wszelkich rozumowań, stają się zaś trwałe, jeżeli znajdują w rozumowaniach swe potwierdzenie. Mówi Platon: „Posiadać owe posągi nie przy-

¹¹ Ibidem, 510a. Tłum. W. Witwicki.

¹² Przypisanie „słusznych mniemań” zmysłowości jest prostą konsekwencją twierdzenia Platona, że doksalność wiązać należy ze zmysłowością. Zob. „metafora linii” w dialogu *Państwo*, 509d–511e.

¹³ Platon: *Menon*, 85c, 97a–98d. Tłum. P. Siwek.

wiązane nie jest więcej warte niż posiadanie niewolnika, który ucieka: nie pozostają bowiem na miejscu. Przywiązane posiadają wielką wartość, są to bowiem piękne dzieła. Czemu to mówię? Ze względu na prawdziwe mniemania. Gdyż prawdziwe mniemania, dopóki w nas pozostają, są bardzo pożyteczne i robią wiele dobrego. One nie chcą jednak długo pozostawać, ale uciekają z duszy człowieka. Tak, że nie mają wielkiej wartości, póki się ich nie przywiąże przyczynowym rozumowaniem. Otóż jest nim, przyjacielu Menonie, przypominanie sobie, jak się wcześniej zgodziliśmy. Skoro zostaną przywiązane, najpierw zamieniają się w wiedzę, a potem się ustalają. Dlatego wiedza jest cenniejsza od prawdziwego mniemania, różni się zaś od niego więzami”¹⁴. Odnieśmy to teraz do wypowiedzi, które prezentuje Platon w *Państwie*, i do prezentowanego tam postępowania matematyków. Powiada Platon: „W tym miejscu [w świecie myśli – B.D.], gdzie się dusza przedmiotami z poprzedniego odcinka posługuje niby obrazami i musi od założeń wychodzić nie ku początkowi, ale ku końcowi. [...] Myślę, że wiesz, jak to ci, którzy się geometriami i rachunkami, i takimi tam rzeczami bawią, **zakładają** to, co nieparzyste i parzyste, i kształty, i trzy postacie kątów, i inne rzeczy tym pokrewne, zależnie od tego lub owego zdania, bo niby to już wiedzą, **robią z tego treść założeń** i uważają za właściwe ani sobie samym, ani drugim nie rozwijać i nie uzasadniać już tych rzeczy w żaden sposób, bo one są każdemu jasne; **od nich więc zaczynają i przechodzą do kroków następnych, kończąc oczywiście na tym, co sobie obrali jako cel rozważania** [podkr. – B.D.]”¹⁵. Na podstawie przytoczonych określeń można wnosić, że założenie (ὑπόθεσις) to rodzaj, utworzonego na podstawie „ślusznego mniemania” (ἀληθὴς δόξα), twierdzenia bądź twierdzeń przyjętych bez dowodu i stanowiących podstawę dalszego postępowania badawczego, wiodącego do zdobycia wiedzy rzetelnej. Twierdzenia te stanowią próbę uchwycenia istoty tego, co dane w obrazie zmysłowym w sposób niepełny i ograniczony. Założenia stają się wtedy przesłankami rozumowań i poddane zostają analizie rozumowej, rozstrzygającej, które z założeń prowadzą do rozsądnych wniosków, które zaś należy od razu odrzucić. Ale i tego postępowania nie uznaje Platon za ostateczne i rozstrzygające, gdyż wydaje się mieć świadomość faktu, że same założenia tworzone są na podstawie zmysłowych obrazów, które z istoty swej, jako obrazy właśnie, nie mogą stanowić podstawy rozstrzygnięć ostatecznych. Rzecze Platon: „Więc ja mówiłem o tym rodzaju przedmiotów myśli [postaci danych rozumowi – B.D.] i że dusza się założeniami pewnymi musi posługiwać, kiedy je badać zechce, i nie do szczytu, i początku wtedy zmierza, bo nie potrafi wyjść z tego, w czym tkwi, i wznieść się ponad założenia; jako obrazów używa wtedy dusza tych przed-

¹⁴ Ibidem, 97e–98a.

¹⁵ Platon: *Państwo*, 510bc. Tłum. W. Witwicki.

miotów, które się odwzorowują w jeszcze niższych, bierze je za rzeczy same i ceni jako naoczne i wyraźne”¹⁶.

W kontekście poczynionych ustaleń zrodzić się musi pytanie o istotę postępowania, które sprawia, że zmysłowe obrazy i budowane na ich podstawie założenia mogą zostać poddane analizie i przekształcone w rodzaj wiedzy mającej „wyższy stopień” pewności i trwałości niż poznanie typu doksalnego. Zdaniem Platona, postępowanie takie związane jest z działaniem rozsądku (διάνοια). W nim to spełnia się działalność matematyka i funkcionowanie metody analitycznej oraz aksjomatycznej, stanowiącej istotę rozumowania, którego mocą rozpatruje się przyjęte założenia w celu uchwycenia ich zasadności. Jest to szczególny rodzaj dedukcji, polegający na rozpatrywaniu konsekwencji przyjęcia określonych założeń w drodze analizy wniosków, do jakich prowadzi ich przyjęcie. Przykład takiego rozumowania podaje Platon w *Menonie*: „Rozumiem przez hipotezę to, co często czynią geometry, skoro ktoś ich pyta np. o powierzchnię lub o to, czy w dane koło można wpisać dany trójkąt; odpowiadają wówczas: nie wiem jeszcze, czy to tak jest, ale sądzę, że pomoże mi przy tym problemie następująca hipoteza: jeśli powierzchnia trójkąta, o którą chodzi, jest taka, że gdy go oprzemy o daną linię koła, uznamy, iż nie odpowiada ona naszym oczekiwaniom, oprzemy go o inną linię i stosownie do tego damy odpowiedź, czy jest możliwe, czy nie wpisanie tego trójkąta w koło”¹⁷. Sprawdza się zatem, czy przyjęcie określonego założenia jest zasadne, a tym samym i możliwe. Jest to metoda polegająca na twierdzeniu, dla którego szuka się dowodu, jako udowodnionego, i na dojściu w drodze wnioskowania do twierdzenia rzeczywiście udowodnionego. Komentuje Z. Jordan: „Zastosowanie analizy w poszczególnym przypadku zakłada znajomość mniej lub więcej licznego zbioru twierdzeń już udowodnionych, którymi posługujemy się w przekształceniu twierdzenia, z którego analiza wychodzi, oraz do których analiza przez wnioskowanie doprowadza, wskazując jedno z nich jako rację twierdzenia, dla którego szukamy dowodu. W konsekwencji systematyczne stosowanie analizy ujawnia związki zależności między twierdzeniami, względnie doprowadza do wykrycia twierdzeń, które przyjąć musimy bez dowodu lub udowodnić przed zastosowaniem analityczno-syntetycznej metody dowodzenia w stosunku do jakiegoś danego twierdzenia. W ten sposób dla umysłu twórczego i zdolnego do uogólnień metoda analityczna przechodzi w sposób naturalny w metodę aksjomatyczną, w której dąży się do zbudowania systemu aksjomatycznego, gdzie poszukuje się takiego układu twierdzeń naczelných, aby wszystkie *ὑποθέσεις* logicznie z nich wynikały, tak, że wszelkie zdanie matematyczne, jeżeli nie jest aksjomatem, to daje się z aksjomatów

¹⁶ Ibidem, 511a. Tłum. W. Witwicki.

¹⁷ Platon: *Menon*, 86e–87b. Tłum. P. Siwek.

wyprowadzić w sposób zupełny, wskutek czego każda przesłanka jakiegoś dowodu okazuje się albo aksjomatem, albo twierdzeniem wynikającym z aksjomatów”¹⁸. Najdoskonalszy przykład zastosowania tego typu metody znajdujemy w *Elementach* Euklidesa. Metoda analityczna i metoda aksjomatyczna spełniają warunek budowania wiedzy trwalszej niż ta, którą czerpiemy z poznania zmysłowego. Czym zatem różni się poznanie dianoetyczne od poznania doksalnego? Na poziomie doksalnym dusza w doświadczeniu nie posługuje się rozumowaniem, lecz domniemaniem, które można dzięki ćwiczeniu i wprawie doprowadzić do pewnego stopnia doskonałości¹⁹. Jeżeli jednak opieramy się jedynie na domniemaniach, nie stosując metody, tzn. nie podając przyczyn ani racji domniemania, doświadczenie jawi się jako $\alpha\lambda\delta\gamma\omicron\nu\pi\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha$ – „nierozumne działanie”²⁰. Właściwa metoda prowadzi do nabycia wiedzy, która stanowi system twierdzeń uporządkowanych mocą logicznego stosunku wynikania. Wszystko to spełnia się na poziomie rozsądku. Można zatem sądzić, że uchwytywanie logicznych związków między poszczególnymi twierdzeniami, czy też badanie konsekwencji, jakie wynikają z przyjmowanych założeń sięgające poziomu aksjomatów, stanowi niekwestionowalny warunek uprawiania matematyki. Ale czy jest to warunek wystarczający? Zapewne dla matematyka – tak, ale czy również dla filozofa?

Matematyk przyjmuje określone zdania za zdania oczywiste. Przyjęcie tych zdań pozwala dowodzić innych zdań, czyniąc całość systemem dedukcyjnym. Filozof musi pójść jeszcze dalej. Zmierza bowiem do ustalenia racji ostatecznej, zobowiązany jest odpowiedzieć na pytanie: Co ostatecznie warunkuje możliwość prowadzenia analiz matematycznych? Na czym polega skuteczność matematyki? Jaka rzeczywistość odpowiada jej przedmiotom i jaki jest status owej rzeczywistości? Chodzi więc przede wszystkim o zrozumienie statusu przedmiotów matematycznych, takich jak liczby i twory geometryczne. Wszystko to wykracza już jednak poza działalność samych matematyków i kieruje uwagę w stronę analiz ontologicznych, „przenosząc” zagadnienie na poziom filozofii.

Analizując znaczące fragmenty VII księgi *Państwa*, natrafiamy na analizy poświęcone rozumieniu matematyki i matematycznych obiektów. Platon rozpoczyna od wyjaśnienia źródeł myślenia matematycznego. Twierdzi, że poddając zmysłowej obserwacji różne stany rzeczy, zdobywamy informację o tym, jakie one są. Informacja ta nie jest jednak nigdy dostateczna. Zdarzają się bowiem sytuacje, w których spostrzeżenie ujawnia przeciwne doznania. Powiada Platon: „Wielkość palców, i małość, czy wzrok należycie widzi i czy żadnej mu to nie robi różnicy, czy się palec znajduje w środku,

¹⁸ Z. Jordan: *O matematycznych podstawach...*, s. 157–188.

¹⁹ Platon: *Fileb*, 56a.

²⁰ Platon: *Gorgiasz*, 465a.

czy na końcu? A tak samo dotyk, jeżeli chodzi o grubość i cienkość, albo o miękkość i o twardość? I inne zmysły, czy nie dają nam o tych rzeczach informacji niedostatecznych? Czy też tak robi każdy z nich? Naprzód zmysł, do którego należy twardość, musi zawiadywać również i miękkością, i donosi duszy, że spostrzega jedno i to samo jako twarde i jako miękkie? [...] w takich znowu wypadkach dusza musi być w kłopotcie i nie może wiedzieć, co właściwie ten zmysł oznacza jako twarde, skoro to samo nazywa się zarazem i miękkim, a zmysł mówiący o tym, co lekkie i ciężkie, jak właściwie rozumie to, co lekkie, i jak to, co ciężkie, jeżeli wskazuje na to, co ciężkie, jako lekkie, a to, co lekkie, podaje za ciężkie? [...] takie sprawozdania zmysłów muszą być dla duszy dziwne i wymagają zastanowienia”²¹. Platon twierdzi więc, że poznanie zmysłowe prezentuje poznawaną rzeczywistość najczęściej w postaci przeciwieństw (coś jawi się zarówno jako miękkie, jak i jako twarde, proste i krzywe, tj. zawsze w jakimś stopniu nieokreślone). Taki rodzaj poznania nie może być podstawą rzetelnej wiedzy o rzeczywistości. Platon wydaje się świadomym faktu, że w zmysłowym oglądzie świata napotykamy zawsze nieskończoną różnorodność, wielość i złożoność struktur, które świat ten tworzą. Jeżeli zatem analizujemy rzeczne struktury, musimy mieć jakieś kryterium oceny tego, co wyjaśniamy. Jest to szczególnie widoczne w przypadku pewnej liczby czegośkolwiek. Powiada Platon: „Przecież jedno i to samo widzimy równocześnie jako coś jednego i jako niezliczone mnóstwo, [...] w takich wypadkach przede wszystkim dusza ucieka się do rachunku i rozumu, i zastanawia się, czy to jest jedno, czy dwa; to, co jej zmysły donoszą”²². Zatem ocena tego, czy coś stanowi jedność czy wielość i jaka ona jest, zależy od arytmetyki i dotyczy liczby, za której pomocą jesteśmy władni kwestię tę rozstrzygać. Od razu jednak wyłania się problem relacji samej liczby do tego, co liczone, oraz problem pojmowania statusu liczby i tego, co zwiemy rachunkiem. Rzecz sprowadza się przede wszystkim do zdefiniowania liczby i sposobu przyporządkowania jej przedmiotom liczonym.

Stwierdzić można, że przedmioty liczone cechuje nieskończona różnorodność i wielość. Mówimy o pięciu ludziach, pięciu jabłkach, siedmiu stołach, krzesłach czy łózkach. Platon twierdzi, że sama możliwość wyróżniania pewnej grupy przedmiotów uwarunkowana jest umiejętnością liczenia, opartą na uprzedniej znajomości tego, czym jest liczba. Wobec tego sama liczba, będąc warunkiem liczenia, winna stać się pierwszym przedmiotem namysłu.

W najogólniejszym sensie stwierdza Platon, że liczba charakteryzuje się szczególnym rodzajem tożsamości, będącej podstawą ogólności takiej, że

²¹ Platon: *Państwo*, 523e–524b. Tłum. W. Witwicki.

²² Ibidem, 525a, 524b.

każda liczba władna jest obejmować sobą określoną wielość różnorodnych przedmiotów. Charakteryzująca ją ogólność jest ogólnością właściwej jej „formy”. „Formę” tę określa Platon mianem jednostki (monady) i definiuje jako zawsze równą każdej innej i nie różniącą się od innej w najniższym stopniu, i nie mającą w sobie żadnej części²³. „Forma” ta stanowi konstytutywny element każdej liczby i podstawę jej definiowania. Na tej podstawie da się zdefiniować liczbę jako: wielość nieprzestrzennych, niepodzielnych i nie różniących się od siebie monad, czy też prościej: jako ograniczoną wielość monad. Powiada Platon: „[...] wiesz przecież, że jeżeli ktoś w rozmowie z dobrymi rachmistrzami spróbuje w myśli dzielić samą jednostkę, to wyśmiewają się i nie przyjmują tego, tylko ją zaczynają mnożyć, bojąc się, żeby się przypadkiem jednostka [monada – B.D.] nie przestała wydawać jednostką [...] oni mówią o tych liczbach, o których tylko myśleć można, a w żadnym sposobie nie można ich inaczej brać do ręki ani się nimi posługiwać”²⁴. Gdyby zatem wykluczyć tożsamość „formy” (monady) w liczbie, będącej podstawą jej ogólności, to zostałaby tym samym zniesiona podstawowa funkcja liczby jako warunku możliwości liczenia. Analizując wielość zróżnicowanych przedmiotów, możemy poddać je rozumiejącemu poznaniu, gdy możemy je porządkować. To zaś samo możliwe jest tylko wtedy, kiedy liczba wykazuje tożsamość „formy” mogącej obejmować sobą nieskończoną wielość i różnorodność danych przedmiotów. Żaden przedmiot w obrębie świata zjawiskowego nie spełnia takich warunków. Na tej podstawie może wnioskować Platon, że liczba definiowana jako ograniczona wielość monad, obejmująca wielość i różnorodność przedmiotów liczonych, musi mieć inny status ontyczny niż dane zmysłowo przedmioty liczone. Elementy bowiem określonego zbioru nie są dane w doświadczeniu, lecz za pośrednictwem liczby. Dlatego matematyk musi zwracać się w stronę samych liczb i zachodzących między nimi stosunków, wyprzedzając w ten sposób odniesienie do przedmiotów liczonych, i dlatego poznawalność przedmiotów liczonych zakłada już znajomość liczb. Mówimy, „że dany zbiór przedmiotów konkretnych ma n elementów, jeżeli dany zbiór uczestniczy w liczbie n ”²⁵. Dalej, niepodzielność i nieprzestrzenność oraz ścisła tożsamość monady decydują o konieczności usytuowania liczby na innym poziomie ontycznym niż przedmioty zmysłowe. Fakt ten przyjmuje Platon za oczywisty i za decydujący ostatecznie o specyficznym pojmowaniu statusu ontycznego przedmiotów matematyki. Definiowanie liczby jako ograniczonej wielości

²³ Ibidem, 526a. Tłum. W. Witwicki.

²⁴ Ibidem, 525d–526a. Powiada Arystoteles: „[...] albo wszystkie monady są normalnie kolejne i wszystkie jednakowe między sobą, tak jak liczby w matematyce (gdzie nie ma między nimi żadnej różnicy)”. Arystoteles: *Metafizyka*, ks. XIII, 1080a. Tłum. T. Żeleźnik.

²⁵ Z. Jordan: *O matematycznych podstawach...*, s. 80.

monad prowadzi również do szczególnego sposobu pojmowania samych liczb. Okazuje się bowiem, że podejmując analizę z perspektywy takiej definicji, pierwszą liczbą musi być dwójka, gdyż to dopiero ona spełnia warunek określoności liczby jako wielości monad. Zrozumiałe staje się przekonanie ówczesnych matematyków, że jedno nie może być liczbą. Jest ono bowiem początkiem i podstawą wszystkich liczb, jako ich zasada (ἀρχή). Przekonanie to wyraził oraz przekazał w sposób precyzyjny Arystoteles i – jak komentuje J. Widomski – „twierdzeniem tym podpisuje się [Arystoteles – B.D.] pod tradycją pitagorejską, przejętą następnie przez Platona”²⁶. Jak zatem tworzone są liczby? Można powiedzieć, następująco: ponieważ monada nie różni się niczym od innej monady, liczby matematyczne mogą się różnić jedynie ilością monad i być w ten sposób uporządkowane według zasady następstwa (τὸ ἐφεξῆς). Takimi zaś liczbami mogą być tylko liczby naturalne. Tak konstytuowane, liczby uzyskują w sposób oczywisty status „przedmiotów” istniejących „pozaumysłowo”, sam zaś proces liczenia wskazuje na ich pierwotność w stosunku do przedmiotów liczonych. A. Wedberg w następujący sposób charakteryzuje Platońskie rozumienie liczby matematycznej (ἀριθμὸς μαθηματικός): jest ona określona wielością monad. Każda liczba powstaje przez dodanie monady do liczby poprzedniej. Monady są nieodróżniane, niepodzielne i nie mają żadnych cech ani części. Istnieje nieskończenie wiele kopii każdej matematycznej liczby. Na liczbach tych można prowadzić działania (dodawanie, mnożenie itd.). Liczbami matematycznymi zajmuje się arytmetyka, w której obrębie definiowane są arytmetyczne pojęcia²⁷. Pełną postać prezentowanych tu intuicji Platońskich znajdujemy w *Elementach* Euklidesa, na początku księgi VII, gdzie podana jest definicja liczby. Powiada Euklides: Ἀριθμὸς δὲ, τὸ ἐκ μονάδων συγκεείμενον

²⁶ Zob. J. Widomski: *Ontologia liczby*. Kraków 1996, s. 68–70. Odpowiednie komentarze: Arystoteles: *Metafizyka*, 1052b, 1056b, 1057a, 1088a.

²⁷ A. Wedberg: *Plato's Philosophy of Mathematics*. Westport, Connecticut, s. 65. Należy zaznaczyć, że tak rozumiane pojęcie liczby matematycznej różni się od innych sposobów pojmowania liczby, z jakimi mamy do czynienia w matematyce przedplatońskiej. Dla filozofów przedplatońskich liczba jest zasadniczo definiowana jako liczba zmysłowa (ἀριθμὸς αἰσθητός) i tworzona na podstawie przedmiotów zmysłowo danych. Mówi się, przykładowo, o liczbie dwa jako liczbie dwu ramion, dwu koni czy dwojga ludzi. Liczba taka ma więc swą podstawę w przedmiotach liczonych, natomiast samo liczenie jawi się jako proces zmysłowego ujmowania tych przedmiotów. Powstała również koncepcja liczby jako wielości jedności (pitagorejczycy), przy czym jedności te traktowane były jako rodzaje fizycznych punktów, których zbiór wyznaczał postać liczby. Taka liczba opisywała konkretną rzecz bądź rzeczy w kategoriach ilości, przy czym ilość ta miała zawsze swą podstawę w samej rzeczy. Liczba ta zatem musiała się cechować tym samym statusem bytowym, co rzeczy liczone. Była więc czasowa i zmienna. Służyła raczej znakowaniu przedmiotów zmysłowych, dlatego mogła wyrażać całe bogactwo treści tych przedmiotów. Było to zapewne przyczyną przypisywanej tym liczbom swoistej magiczności. Zob. J. Widomski: *Ontologia...*, s. 16–36. Zob. również: G. Martin: *Klassische Ontologie der Zahl*. Köln 1956, s. 11–29.

πλήθος – „Liczba jest wielością utworzoną z monad”. Μονάς ἐστίν, καθ’ ἣν ἕκαστον τῶν ὄντων ἐν λέγεται – „Monada jest tym, przez co każda z [rzeczy] będących, jest określana jako Jedno”²⁸. Liczba zatem jest zbiorem monad. Monady te nie stanowią jednak jedności, lecz same wyznaczają postać tego, co określamy mianem jedności. Jedności bowiem w obrębie świata doświadczenia zmysłowego pojawiają się w nieskończonej wielości. Liczby wszakże nie pojmuje się jako liczby zmysłowej, tj. takiej, która byłaby utworzona na podstawie przedmiotów liczonych. Monada bowiem, stanowiąca warunek stwierdzenia jedności w przedmiotach liczonych i wyróżnienia każdego z nich jako jedności, sama jawi się jako warunek określoności tych jedności, nie może być zatem rozumiana jako owa jedność. W przeciwieństwie wszak do przedmiotów liczonych, z których żaden nie jest równy innemu i nie ma części, monada, o której mówią Platon i Euklides, jest „zawsze równa każdej innej, i nie różniąca się od innej w żadnym stopniu, i nie mająca w sobie żadnej cząstki”²⁹. Samo liczenie jest więc ufundowane na stwierdzeniu odniesienia przedmiotów liczonych do liczb, będących wielością monad i stanowiących miary określoności (liczności) przedmiotów liczonych. Powiada Platon w *Fedonie*: „[...] nie znasz innej jakiejś przyczyny powstawania dwóch, jak uczestniczenie w dwoistości; musi w niej koniecznie zacząć uczestniczyć coś, co się ma stać dwójką; podobnie jak w jedności coś, co się ma stać jednym”³⁰. Wszystko to wskazuje po raz kolejny na fakt, że liczba pojmowana jako zbiór monad nie może mieć statusu równego przedmiotom liczonym. Nasuwa się zatem nieodparcie następujące pytanie: W jaki sposób powstaje tak rozumiana liczba i co jest źródłem jej powstania?

Stwierdzając, że liczba matematyczna jest ograniczoną wielością monad, musimy, pragnąc uchwycić jej „istotę”, odpowiedzieć na pytanie zasadnicze: Czym jest rzeczona monada (tożsamość „formy” w liczbie)? W poszukiwaniu odpowiedzi koniecznym będzie odwołanie się do Platońskiej koncepcji poznania, szczegółowo prezentowanej w dialogu *Państwo*.

Przypomnijmy, że – zdaniem Platona – poznanie jest zawsze i każdorazowo funkcją duszy³¹. Przyjmuje ono postać poznania zmysłowego (τὰ ἐκ τῶν αἰσθησέων) oraz poznania rozumowego (τὰ ἐκ τῶν διανοέθων).

²⁸ Tłumaczenie proponowane przez J. Gajdę.

²⁹ Platon: *Państwo*, 526a. Potwierdza to również Arystoteles w całym akapicie swej *Metafizyki* (ks. X, 1052b–1053b). Podaje on również definicje liczby: ὁ δ’ ἀριθμὸς πλήθος μονάδων, gdzie monada jest ujmowana jako niepodzielna i niepostrzegalna, będąca miarą wszelkich jedności.

³⁰ Platon: *Fileb*, 101c.

³¹ „W ten sposób kiedy się dusza mocno chwyta tych rzeczy, na które pada blask prawdy i bytu, wtedy myśli rozumnie i poznaje i widać, że ma rozum”. Platon: *Państwo*, 508d. Tłum. W. Witwicki. Zob. B. Dembiński: *Teoria idei. Ewolucja myśli Platońskiej*. Katowice 1999, s. 49–90.

W „metaforze linii”³² odpowiadają tym postaciom: rodzaj widzialny (ορατόν γένος) i rodzaj myślowy (νοητόν γένος). Każdy z nich dzieli się na dwa kolejne rodzaje. Widzialny – na εἰκασία i πίστις, myślowy – na διάνοια i νόησις. Pierwsze dwa stanowią obszar poznania niedoskonałego, doksalnego (δόξα), drugiemu odpowiada poznanie właściwe (ἐπιστήμη). Poznanie doksalne wiąże się ze zmysłowym sposobem doświadczania świata, kiedy to przedmioty tego świata przybierają postać zmysłowych obrazów (εἰκασία)³³, bądź bezpośrednich wrażeń informujących nas o doświadczanych przedmiotach (πίστις)³⁴. Obszar zmysłowości charakteryzuje zasadniczo receptywność. Postrzegamy, przykładowo, wielość różnych obiektów, widzimy ich formy i kształty, odróżniamy wielorakie jakości. W wyniku tego pojawiają się w naszej duszy – jak powiada Platon – pewnego rodzaju mniemania co do natury owych przedmiotów postrzeganych zmysłowo, związane z pewnym domniemaniem prawdziwości, które Platon określa mianem „słusznych mniemań” (ἀληθεῖς δόξαι)³⁵. W spostrzeżeniach i zmysłowych ujęciach zaznacza się już pewien „śląd” wiedzy, wskazującej na istotną naturę postrzeganych przedmiotów. Dostrzegamy bowiem w analizowanych strukturach pewne cechy indywidualizujące, właściwe konkretnym jednostkowym postaciom. Zarazem jednak ujmujemy pewne cechy wspólne, które dostrzegamy w obrębie tych struktur. Patrząc, przykładowo, na szpaler drzew, widzimy ich jednostkowe kształty, zarazem jednak dostrzegamy pewne zespoły cech wspólnych, wyznaczających ich gatunkową naturę. Niestety, jest to rodzaj poznania bardzo niedoskonały, różniący się zasadniczo od wiedzy pełnej i pewnej (choć „słuszne mniemania” mogą wskazywać właściwą drogę poznania). Powiada Platon: „[...] posiadający wiedzę [pewną – B.D.] zawsze utrafić będzie w to, co właściwe, mający zaś słuszne mniemanie [budowane na podstawie spostrzeżeń zmysłowych – B.D.], raz utrafi w to, drugi raz nie”³⁶. Wiemy aż nazbyt dokładnie, jak złudne mogą być ustalenia naszych zmysłów, intuicje i wiedza budowana na ich podstawie. Pragnąc przekroczyć te ograniczenia, proponuje Platon procedurę intelektualnego (myślnego) „spętania” owych mniemań za pomocą analizy logicznej, mającej stanowić warunek uzyskania twierdzeń będących podstawą wiedzy spój-

³² Platon: *Państwo*, 509d–511e.

³³ „[...] mówiąc o obrazach, mam na myśli naprzód cienie rzucone, potem odbicie w wodach i przedmiotach stałych a gładkich i świecących i wszelkie odwzorowania tego typu, jeżeli rozumiesz”. Ibidem, 510a. Tłum. W. Witwicki.

³⁴ „[...] jako drugi odcinek rodzaju widzialnego weź to wszystko, do czego tamte rzeczy są podobne, a więc zwierzęta, które nas otaczają, i wszelkie rośliny, i cały dział wytworów ręki ludzkiej”. Ibidem.

³⁵ Platon: *Menon*, 85c, 97c, 98a. Zob. B. Dembiński: *Teoria idei...*, s. 58–64.

³⁶ Platon: *Menon*, 97c. Tłum. P. Siwek.

nej i pewnej. Funkcję tę powierza Platon myśleniu, które określa mianem dianoetycznego³⁷.

W najogólniejszym sensie myślenie dianoetyczne polega na możliwości stawiania określonych hipotez dotyczących rozumienia danego stanu rzeczy. W dalszej kolejności postępowanie polega na wyprowadzeniu konsekwencji z przyjętych założeń, tak aby wśród konsekwencji danego założenia znalazł się sąd, który należy udowodnić. Sąd jest prawdziwy, jeżeli wynika z przyjętego układu twierdzeń, fałszywy – jeżeli nie można wykazać sądu udowodnionego, który byłby racją sądu danego. Co zatem stanowi punkt wyjścia tworzenia hipotez? Platon twierdzi, że jest nim poznanie doksalne (πίστις, εἰκασία) oraz „słuszne mniemanie” (ἀληθὴς δόξα). Dzięki nim poznający może utworzyć sobie zmysłowy obraz określonego stanu rzeczy, czy też danej struktury³⁸. Obraz ten (obrazy) jest wynikiem dianoetycznej funkcji poznawczej duszy, funkcji wiążącej się ze zdolnością do procesu, który moglibyśmy określić mianem procesu **abstrahowania**. Chodzi tu bowiem o zdolność budowania pewnych modeli, prezentujących postać określonych, analizowanych struktur. Modele te można by jednocześnie traktować jako wyrażające treść przyjmowanych założeń. Platon wyjaśnia to na przykładzie matematyków: „Myślę, że wiesz, jak to ci, którzy się geometriami i rachunkami, i takimi tam rzeczami bawią, zakładają to, co nieparzyste i parzyste, kształty, i trzy postacie kątów, i inne rzeczy tym pokrewne, zależnie od tego lub owego zdania, bo niby to już wiedzą, robią z tego treść założeń i uważają za właściwe ani sobie samym, ani drugim nie rozwijać i uzasadniać już tych rzeczy w żaden sposób, bo one są każdemu jasne; od nich więc zaczynają i przechodzą do kroków następnych, kończąc na tym, co sobie obrali jako cel rozważania”³⁹. Zatem na poziomie dianoetycznym poznająca dusza po-

³⁷ „Gdyż prawdziwe mniemania, dopóki w nas pozostają, są bardzo pożyteczne i robią wiele dobrego. One jednak nie chcą długo pozostawać, ale uciekają z duszy człowieka. Tak, że nie mają wielkiej wartości, póki ich się nie powiąże przyczynowym rozumowaniem”. Ibidem, 97e–98a. Tłum. P. Siwek. „A co, jeśli znowu na kogoś przyjdzie taki stan, nie sam z siebie, ale za pośrednictwem wrażeń zmysłowych, czy można to słusznie nazwać czymś innym, a nie wydawaniem się? [...] Nieprawdaż, skoro zdanie jest prawdziwe i fałszywe, a myśl okazała się rozmową duszy samej z sobą, a sąd wykończeniem myśli, i to, co mówimy, »wydaje się«, to jest połączenie wrażenia zmysłowego i sądu – to z konieczności, ponieważ i te rzeczy są spokrewnione ze zdaniem, więc muszą niektóre z nich niekiedy być fałszywe”. Platon: *Sofista*, 264ab. Tłum. W. Witwicki.

³⁸ „Więc ja mówiłem o tym rodzaju przedmiotów myśli i że dusza się założeniami pewnymi musi posługiwać, kiedy je badać zechce, i nie do szczytu i początku wtedy zmierza, bo nie potrafi wyjść z tego, w czym tkwi, i wznieść się ponad założenia; jako obrazów używa wtedy dusza tych przedmiotów, które się odwzorowują w jeszcze niższych, bierze je za rzeczy same i ceni jako naoczne i wyraźne”. Platon: *Państwo*, 511a. Tłum. W. Witwicki.

³⁹ Ibidem, 510a. Dyskusji na temat procedury abstrahowania w matematyce greckiej i jej zróżnicowania w stosunku do matematyki postrenesansowej poświęca swoje analizy P. Pritchard w pracy: *Plato's Philosophy of Mathematics*. Sankt Augustin 1995, s. 39–62.

trafi dzięki poznaniu zmysłowemu tworzyć określone modele obrazujące strukturę badanej rzeczywistości. Stanowią one skutek zdolności do wydobycia tego, co wspólne i niezmiennie w poznawanych strukturach, uchwytując ich strukturalne cechy, będące tym, co wspólne i tożsame przy całej właściwej każdej strukturze jednostkowości, czy też możliwej zmienności i dynamice. Można też powiedzieć, że **modele powstałe w drodze abstrakcji są wytworem czynności stwierdzających stałe występowanie pewnego zespołu cech w pewnej klasie przedmiotów**⁴⁰. Do poznania owych modeli dochodzimy na drodze intelektualnej intuicji, którą Platon określił mianem „słusznego mniemania”. Naprowadza nas ono na możliwość uchwycenia koniecznych związków występujących w obrębie danej struktury, związków, które pojmujemy jedynie za pomocą rozumowania. Należy mieć przy tym pełną świadomość, że model utworzony na podstawie zmysłowego poznania i intelektualnej intuicji, poddanej rozumowej analizie, różni się zasadniczo sposobem bycia od tego, czego model stanowi. Jeżeli bowiem matematyk odwołuje się do przedmiotów zmysłowych, to są one jedynie punktem wyjścia, źródłem matematycznych intuicji. Tym zaś, czym zajmuje się istotnie, są przedmioty matematyki: liczby matematyczne i figury geometryczne. Platon, zapewne dysponując już *Elementami* Teudiosa z Magnezji⁴¹, ma świadomość szczególnego statusu przedmiotów matematyki, których nie da się sprowadzić do przedmiotów zmysłowego spostrzeżenia. Nie można bowiem stawiać na tym samym poziomie zmysłowej liczby, powierzchni, linii czy koła i liczby matematycznej, czy też matematycznie rozumianej po-

⁴⁰ Ciekawe intuicje (acz ujmujące inny aspekt abstrakcji) prezentuje P. Hadot, powiada on: „W tradycji Akademii i u Arystotelesa pojęcie *aphairesis* [intelektualny akt abstrakcji – B.D.] jest w najwyższym stopniu złożone i dziś jeszcze dużo się dyskutuje na temat arystotelesowskiej abstrakcji. W każdym razie jednak *νόησις*, zarówno w Akademii, jak u Arystotelesa, polega na intuicyjnym poznaniu formy lub istoty, a to ujęcie formy zakłada odcięcie tego, co nie jest istotne: właściwością myśli jest zdolność dokonania takiego podziału. Ta metoda odcięcia i podziału to właśnie abstrakcja, filozofowie ówczesni używają jej zwłaszcza do definiowania pojęć matematycznych: przez odcięcie głębi definiuje się płaszczyznę, przez odcięcie płaszczyzny – linię, przez odcięcie przestrzeni – punkt. Taka przeprowadzona w duchu operacja pozwala z jednej strony zdefiniować kategorię matematyczną jako taką, a z drugiej ustalić pewną hierarchię zjawisk matematycznych: od przestrzennej trójwymiarowości do niematerialnej jednostki pierwotnej. Ów akt odcięcia może być zatem pojmowany z punktu widzenia logiki jako akt negacji. Można pojmować przydanie orzeczenia podmiotowi jako pewien dodatek, a negację tego orzeczenia jako odcięcie owego dodatku. Dlatego metodę abstrakcji można było uważać za metodę negatywną”. P. H a d o t: *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*. Tłum. P. D o m a ń s k i. Warszawa 1992, s. 184.

⁴¹ „The *Elements* constitute the conclusion of a sequence of similar works, the *Elements* of Hippocrates, of Leon, of Theudius, all mentioned in the Proclus Catalogue. Both Leon and Theudius belonged to the circle of Plato's Academia. We may well suppose therefore that their *Elements* were used for the teaching of mathematics in the Academia”. B.L. van der Waerden: *Science Awakening*. Transl. A. Dresden. Gröningen 1954, s. 196.

wierzchni, linii i koła. Liczba matematycznie pojęta jest bowiem wielością tożsamyh i niepodzielnych monad, linia – długością bez szerokości, powierzchnia zaś tym, co ma jedynie długość i szerokość, koło jest figurą płaską ograniczoną linią będącą miejscem geometrycznym punktów równo oddalonych od jej środka. Żaden ze zmysłowych przedmiotów nie ma takich własności. Jak zatem twierdzi Platon i większość matematyków jego czasów, przedmioty matematyczne istnieć muszą inaczej niż przedmioty zmysłowe. **Przedmioty matematyczne stanowią dianoetyczne modele, utworzone w wyniku procesu intelektualnej zdolności duszy ludzkiej do abstrahowania.** Szczególnym tego świadectwem są *Elementy* Euklidesa, ucznia (jak powiada Proklos)⁴² szkoły platońskiej.

Możemy obecnie podjąć próbę odpowiedzi na pytanie: Jak możliwe są liczby matematyczne i co jest ich przyczyną? Liczby matematyczne są określoną wielością monad. Monada stanowi „wspólną formę” pojawiającą się w procesie abstrahowania od konkretnych, jednostkowych przypadków⁴³. Jest tym samym modelem wszelkiej jednostkowości, z jaką możemy w ogóle i kiedykolwiek mieć do czynienia. Monada ta jest – jak już powiedziano – tożsama z sobą i nie ma żadnych części. Nie różni się zatem niczym od drugiej monady. Dowolna liczba powstaje w wyniku dodania monady do liczby ją poprzedzającej. Wielość monad stanowi cechę definiującą każdej liczby, tak że pojęcie wielości i monady wystarcza do utworzenia danej liczby. Liczba jest tedy modelem wszelkiej wielości i może mieć nieskończenie wiele kopii. Na liczbach tak pojętych da się prowadzić działania matematyczne. Można też badać wszelakie związki, jakie zachodzą między liczbami matematycznymi. Liczbami matematycznymi są liczby naturalne.

Podobnie dzieje się w przypadku figur geometrycznych. Również one stanowią rezultat procesu abstrahowania przebiegającego na poziomie dianoetycznym. Analizując bowiem obiekty czasoprzestrzenne, próbujemy wydobyc z zmysłowych obrazów wspólne im wszystkim cechy czy elementy strukturalne, które sprawiają, że obiekty te zaliczamy do tego samego rodzaju. Cechy te i elementy stanowią podstawę tworzenia modeli, których istota polega na tym, że prezentują możliwie najbardziej ogólny schemat wyznaczający postacie struktur realnych i będący warunkiem ich określoności oraz

⁴² „W poglądach swych jest (Euklides) platończykiem i z filozofią Platona dobrze obeznany (καὶ τῇ προαιρέσει δὲ Πλατωνικός ἐστι καὶ τῇ φιλοσοφίᾳ ταύτῃ οἰκεῖος)”. Cyt. za: Z. Jordan: *O matematycznych podstawach...*, s. 104, p. 2.

⁴³ Kontynuację takiego rozumienia liczby znajdujemy w koncepcji Arystotelesa, nawiązującego w ten sposób do tradycji Akademii. Twierdził on, że liczba jako zbiór indywidualnych, nieodróżnialnych i niezmiennych monad jest konsekwencją intelektualnej zdolności podmiotu do abstrahowania. Liczba jest wtedy wyabstrahowanym rodzajem, który gwarantuje „bycie liczebnym” zarówno pewnemu zbiorowi rzeczy, jak i liczbie konkretnej wyznaczonej przez rodzaj rzeczy, które wchodzą w obręb pewnej liczebności.

poznawalności. Tworzenie takich modeli nie jest zadaniem prostym. Wymaga ono przyjmowania wielu założeń, analizowania ich zasadności, częstego odrzucania modeli nie spełniających warunków zgodności z badanymi strukturami. Dlatego – jak powiada Platon – musimy często wiele zakładać⁴⁴, skazując się na długą drogę poszukiwania modelu, który odpowiadałby w sposób jak najbardziej adekwatny badanej rzeczywistości. Pomaga nam w tym intelektualna intuicja, którą Platon wiąże ze „słusznym mniemaniem”. Naprowadza ona na właściwe rozwiązania, stanowi źródło „przecucia prawdy”, stając się zarazem jednym z najistotniejszych elementów poznania dialektycznego.

Przykład omawianej procedury prezentuje Platon w *Liście VII*. Obiektem analizy czyni przedmiot matematyczny, geometryczną figurę – koło. Uważa, że poznawalność takiego przedmiotu jak matematyczne koło dokonuje się na czterech poziomach poznawczych. Pierwszy poziom dotyczy nadawania nazw zmysłowym obrazom, pojawiającym się w spostrzeżeniach zmysłowych, które ujmują różne postacie kolistości, występujące w obszarze realnego świata. Następny etap stanowi próba uchwycenia konstytutywnych cech czy elementów właściwych każdej strukturze kolistej, które stanowiłyby źródło jej określoności. Pojęcia wyrażające owe cechy i elementy stanowić mogą w dalszym postępowaniu podstawę sformułowania najwłaściwszej definicji, charakteryzującej istotę tej struktury (np. „to, czego wszystkie punkty skrajne jednakowo są oddalone od środka”). Kolejny stopień analizy związany jest z możliwością zobrazowania badanej struktury za pomocą rysunku, schematu czy też czasoprzestrzennego modelu (np. koło toczące). Można wtedy precyzyjnie analizować wszystkie elementy danej struktury oraz badać szczegółowo związki między tymi elementami. W końcu na podstawie trzech wcześniejszych ujęć poznawczych warto pokusić się o zbudowanie teorii danego obiektu, na którą – jak powiada Platon – składać się będzie wiedza, umysłowe ujęcie i właściwe mniemanie o rzeczy⁴⁵. Jest to zasadniczy cel postępowania badawczego. Procedura ta ma charakter uniwersalny i dotyczy nie tylko przedmiotów matematyki, ale również wielorakich stanów właściwych światu zjawisk. Powiada Platon: „To samo stosuje się również do figur prostych i okrągłych, do barwy, do tego, co dobrym nazywamy, pięknym i sprawiedliwym, do wszelkiego przedmiotu będącego tworem ludzkiej ręki czy natury, do ognia, wody i wszystkich rzeczy tego rodzaju, do wszelkiego żyjącego stworzenia, właściwości duchowych, do wszystkich czynów i doznań”⁴⁶. Platon proponuje nadto dołączenie do analiz procedur związanych z badaniem jakościowych własności

⁴⁴ Platon: *Państwo*, 510c.

⁴⁵ Platon: *List VII*, 342c.

⁴⁶ Ibidem, 342de. Tłum. M. Maykowska.

danego przedmiotu, twierdząc, że wtedy dopiero teoria zyskuje pełniejszy i doskonalszy wymiar. W ten sposób zatem jesteśmy – zdaniem Platona – władni budować modele i tworzyć na ich podstawie teorie stanowiące próbę uchwycenia istoty badanych struktur. Matematyczny przedmiot, będący schematem ogólnym, modelem ujmującym to, co istotne dla danej struktury, otrzymanym w procesie intelektualnej abstrakcji, przybiera postać geometrycznej figury bądź liczby. Przedmiotów takich jest wiele, każdy z nich ma nieskończoną ilość reprezentacji. W dalszym postępowaniu badać można relacje i stosunki, jakie zachodzą w obrębie tych przedmiotów, analizując, które z nich są konieczne, które możliwe, a które wykluczone.

Platon wyraża przy tym przekonanie, iż należy mieć również świadomość wszelkich niedoskonałości związanych z proponowaną procedurą⁴⁷. Niedoskonałość ta wynika przede wszystkim ze zmysłowego źródła pochodzenia czterech omawianych wcześniej ujawnień, właściwych poznaniu dianoetycznemu. Zmysłowe obrazy nie mogą dostarczać danych, które uznać by można za pewne. Dlatego sytuuje je Platon w obszarze mniemania (δόξα) i uznaje za część poznania dającego wiedzę niejasną i niepewną⁴⁸. Skutkiem tego zmysłowe obrazy, nawet powiązane precyzyjnie logicznym rozumowaniem (διόνοια), nie mogą stanowić podstawy wiedzy pełnej i doskonałej. Poznanie dianoetyczne zatem jest zawsze poznaniem niepełnym i „otwartym” na możliwe dopełnienie. Będące jego skutkiem modele i teorie nie mogą w związku z tym mieć statusu modeli i teorii ostatecznych. Wciąż bowiem można w ich obszarze dokonywać dalszej precyzacji. Należy też uwzględnić możliwość zmiany modelu i jego rozumienia w kontekście określonej teorii, a także zmiany w obrębie samej teorii, czy nawet zmiany całej teorii. Budowanie modeli i teorii o wysokim stopniu zgodności ze strukturą świata zależy w znaczący sposób od posiadania intelektualnej intuicji będącej – zdaniem Platona – swoistym darem natury, przysługującym jednak tylko nielicznym⁴⁹. Jest ono również związane z niezwykle i długotrwałym wysiłkiem intelektualnym (oraz ze zdolnością analityczną intelektu), który podjąć musi ten, kto zamierza zaproponować zasadny model czy teorię, przy pełnej świadomości niedoskonałości wiedzy, stanowiącej rezultat tego wy-

⁴⁷ „Niezliczone jest poza tym mnóstwo sposobów, którymi można wykazać, jak niejasne jest każde z owych czterech ujawnień”. Ibidem, 343b. Tłum. M. Maykowska.

⁴⁸ Zob. Platon: *Państwo*, 508d–511e; *Fedon*, 65a, 83a. Na poziomie doksalnym dusza w doświadczeniu nie posługuje się rozumowaniem, lecz domniemaniem, które można dzięki ćwiczeniu i wprawie doprowadzić do pewnej doskonałości (*Fileb*, 56a). Jeżeli jednak opieramy się jedynie na domniemaniach, doświadczenie jawi się jako ἀλόγως πράγμα – „nierozumne działanie” (*Gorgiasz*, 465a).

⁴⁹ „O ile zaś ktoś marnie został wyposażony przez naturę, jak to wskazuje przyrodzona postawa duchowa większości ludzi, zarówno w sprawie przyswajania nauk, jak i w zakresie tego, co nazywamy obyczajami...” Platon: *List VII*, 343e. Tłum. M. Maykowska.

siłku. Powiada Platon: „Z trudem, gdy niby krzesiwa trzeć je będziemy o siebie wzajemnie: nazwy i określenia, wzrokowe obrazy i doznawania zmysłowe, drogą życzliwie stosowanych prób wypróbowując ich moc i posługując się metodą pytań i odpowiedzi bez podstępnej zawiści, wtedy dopiero tryśnie światło właściwego ujmowania każdej rzeczy i rozumienie napięte aż do najwyższych granic ludzkiej możliwości”⁵⁰.

Związana z poznaniem dianoetycznym niedoskonałość wynikająca z jego zmysłowego źródła nie oznacza jednak, że poznanie nie dociera do rzeczywistości badanych struktur i nie „relacjonuje” ich w sposób obiektywny. Zmysłowe obrazy mimo ograniczeń z nimi związanych ukazują jednak rzeczywiste postacie zjawisk, obrazują realnie istniejące stany rzeczy i są niezależne od stanowienia podmiotowego. W tym też sensie podstawą poznania dianoetycznego jest realnie istniejąca rzeczywistość zjawisk, obiektywnie istniejących struktur i stanów rzeczy. Tworzone na podstawie zmysłowych obrazów modele i teorie nie mają więc jedynie postaci „swobodnych” twórców intelektu, lecz stanowią próbę uchwycenia tego, co obiektywne i rzeczywiście przysługujące danym stanom rzeczy. W określonym zatem zakresie wyrażają obiektywną naturę rzeczywistości i stanowią podstawę jej rozumienia, natomiast ich niedoskonałość wynika przede wszystkim z faktu ograniczenia poznawczego duszy ludzkiej cielesnością i przysługującą jej zmysłowością. Dlatego – zdaniem Platona – dane zmysłowości oraz intuicje zmierzające do utworzenia właściwego modelu czy teorii muszą zostać poddane precyzyjnym procedurom rozumowania. Filozof uściśla: „[...] gdyż prawdziwe mniemania, dopóki w nas pozostają, są bardzo pożyteczne i robią wiele dobrego. One jednak nie chcą długo pozostawać, ale uciekają z duszy człowieka. Tak, że nie mają wielkiej wartości, póki ich się nie przywiąże przyczynowym rozumowaniem”⁵¹.

Niemniej, pomimo świadomości obiektywnego sposobu docierania do rzeczywistości za pomocą zmysłów, Platon zdecydowany jest twierdzić, że poznanie typu doksalnego i dianoetycznego nie może stanowić podstawy wiedzy rzetelnej i pewnej. Jest bowiem ono obarczone zbyt dużą granicą błędu, jak na wymagania związane z powszechnym przekonaniem filozofii i nauki o panujących w naturze ładzie, porządku i harmonii. Wydaje się, że to właśnie przekonanie stanowi fundament Platońskiej koncepcji filozoficznej. W obszarze analiz matematycznych przyjmuje ono postać wspomnianego już wcześniej „mitu euklidesowego”⁵², według którego wiedza matematyczna jest traktowana jako wiedza niezależna od doświadczenia zmysłowego i obejmująca prawdy wieczne oraz konieczne. Istnienie tak pojmowanych

⁵⁰ Ibidem, 344ab. Tłum. M. Maykowska.

⁵¹ Platon: *Menon*, 97e–98a. Tłum. P. Siwek.

⁵² Patrz s. 52 nn.

prawd matematycznych wskazuje zarazem na istnienie świata absolutnej i niezmienniej prawdy. Musi bowiem zachodzić zgodność między naturą prawd matematycznych i źródłem ich możliwego istnienia. Jeżeli przyjmuje się istnienie niezmiennych i wiecznych prawd, przyjąć trzeba fundament, na którym się one opierają. Nie może być nim, rzecz jasna, obszar zmysłowego doświadczenia i teorii budowanej na jego podstawie. Należy przyjąć istnienie takiego obszaru, który gwarantowałby istnienie wiecznych i niezmiennych prawd matematycznych⁵³. Jeżeli zatem odkrywamy w obszarze matematyki prawdy wieczne i konieczne, uznając ich absolutny charakter, to poszukiwać musimy i zakładać, zgodne z naturą tych prawd, źródła ich obowiązywalności. Jest nim świat bytów wiecznych i niezmiennych⁵⁴. Istnienie tego świata nie jest więc jedynie postulowane czy założone; przeciwnie, stanowi ono konieczny warunek bycia i rozumienia samej matematyki i tego, co wiąże się z matematycznością świata.

Nasuwa się jeszcze inna kwestia. Platon wydaje się świadomy faktu, że gdyby przyczyną istnienia przedmiotów matematyki i matematycznych twierdzeń były jedynie spostrzeżenia zmysłowe i tworzone na ich podstawie (w wyniku działania intelektualnej abstrakcji – *διόνοια*) przedmioty matematyczne, należałoby przyjąć, że matematyka jest ostatecznie zależna w swej postaci od poznającego podmiotu i jego zdolności do abstrahowania. Gdyby bowiem podmiot takich zdolności nie wykazywał, nie mogłyby istnieć przedmioty matematyczne, a kosmos nie mógłby być postrzegany jako struktura, której źródła tkwią we wzorcach matematycznych, niezależnych od stowienia podmiotowego⁵⁵. Wykluczona zostałaby również możliwość odpowiedzi na pytanie: Dlaczego przyroda jest matematyczna i dlaczego najpełniej,

⁵³ Można mylić się, sądząc, że jutro wszędzie słońce, ale w żadnym wypadku nie mogę się mylić co do mojej wiedzy, że suma kątów w trójkącie równa się dwóm kątom prostym (twierdzenie Euklidesa, będące ulubionym przykładem Spinozy, dowodzącym niezależności i ostateczności twierdzeń matematycznych). Przekonanie to sięga końca XIX wieku, a więc czasu, w którym powstały geometrie nieeuklidesowe. Zob. P.J. Davis, R. Hersh: *Świat matematyki*. Tłum. R. Duda. Warszawa 1994, s. 282–289.

⁵⁴ „Że chodzi o poznanie bytu wiecznego, a nie o to, co się kiedyś tam czymś staje i znówu ginie. – Łatwo się na to zgodzić – powiada. – Poznanie geometryczne dotyczy tego, co istnieje wiecznie”. Platon: *Państwo*, 527b. Tłum. W. Witwicki.

⁵⁵ Z. Jordan sugeruje, że jest to wynik dyskusji Platona ze stanowiskiem sofistów, którzy skłonni są twierdzić, że ponieważ żaden przedmiot czasoprzestrzenny nie jest prostą, kołem (w sensie matematycznym), twory geometryczne nie istnieją, przedmiotem badań geometrycznych zaś może być tylko to, co zmysłowo postrzegalne. Platon kwestionuje to stanowisko, gdyż znosiłoby ono sens samej matematyki, i decyduje się na odwrócenie tezy sofistów, twierdząc, że ponieważ żaden przedmiot czasoprzestrzenny nie jest punktem, linią prostą czy trójkątem, a twierdzenia ich dotyczące nie odnoszą się do przedmiotów zmysłowych, to przedmioty, o których mówi geometra, muszą istnieć niezależnie od przedmiotów czasoprzestrzennych. Zob. Z. Jordan: *O matematycznych podstawach...*, s. 100–103.

a zarazem najbardziej precyzyjnie wyraża się w języku matematyki? Trudno byłoby również zrozumieć, na czym polegać ma obiektywny porządek i ład świata, który był przecież wcześniejszy od istnienia samego podmiotu poznającego⁵⁶. Widać, że w tym przypadku sama matematyka straciłaby grunt, na którym została zbudowana. Taką sytuację Platon i matematycy jego czasów wykluczali. Należało zatem uzasadnić istnienie matematyki, wykazać ontologiczne podstawy matematyczności przyrody i dowieść sensu istnienia matematycznego przyrodoznawstwa.

Szczególne przekonanie o specyficznym statusie ontycznym „świata” warunkującego istnienie matematyki wynika również z analizy sposobów poznawania właściwych matematyce. Platon wiąże to poznanie ze specyficznym rodzajem „widzenia”, czy też „oglądu” przedmiotów matematycznych. W dialogu *Menon* ukazuje, jak nie posiadający wiedzy matematycznej niewolnik staje przed zadaniem skonstruowania kwadratu dwukrotnie większego od danego i zadanie to rozwiązuje⁵⁷. Jak było to możliwe? Platon twierdzi, że należy z konieczności przyjąć, że niewolnik miał jakąś możliwość rozwiązania tego zadania, bo je przecież rozwiązał. Możliwości tej jednak nie mógł czerpać z wcześniej zdobytej w szkołach wiedzy. Pozostaje więc tylko jedna droga dowiedzenia owej możliwości. Niewolnik posiadał wiedzę w innym czasie, przed teraźniejszym życiem, tj. przed narodzeniem. Wiedza zatem, którą posiada, może wynikać jedynie z faktu uczestnictwa duszy w obszarze tego, co trwałe i niezmiennie, i z jakiejś śladowej pamięci o tym stanie rzeczy. Nieśmiertelna dusza podlega procesowi wcielenia, który sprawia, że zostaje wprowadzona w obszar stawania się i zmienności, a więc tego, co ostatecznie ma związek z cielesnością. Cielesność ta „przysłania” duszy wgląd w czysty obszar prawdy, tak że po narodzeniu pozostaje nam jedynie „ślad” owej wiedzy sprzed narodzenia. W tym sensie dusza, wcielając się, zapomina to, co znała i widziała wcześniej. Wcielona, chcąc ponownie sięgnąć prawdy ostatecznej, musi „przedrzeć się” przez to, co zmienne, próbując uchwycić to, co trwałe. Dochodzenie zatem do prawdy, w tym wypadku matematycznej, wiązać należy z procesem przypominania sobie (ἀνάμνησις) tego, co widziała dusza przed swym wcieleniem⁵⁸. Taki sposób poznania wskazuje w sposób konieczny na istnienie obszaru ostatecznej, niezmiennej i wiecznej prawdy, źródła i podstawy matematycznej wiedzy. Poznanie obszaru ostatecznej prawdy dokonuje się na drodze szczególnego rodzaju „widzenia” źródła warunkującego istnienie przedmiotów matematyki, które określi Platon mianem bytu. Poznający „ogląda” to źródło, które – jak powiada Platon – istniejąc wiecznie, jest i musi być pewną całością, a nie

⁵⁶ Zob. Platon: *Timajos*, 28a–39d.

⁵⁷ Platon: *Menon*, 82b–85b.

⁵⁸ Szczegółowa dyskusja tego zagadnienia: B. Dembiński: *Teoria idei...*, s. 80–90.

może być sumą części (jak przedmiot zmysłowy), czy też wynikiem konstrukcji dokonanej mocą intelektu. Platon jednoznacznie przeciwstawia się koncepcji możliwego konstruowania przedmiotów geometrii, twierdząc, że jest to procedura śmieszna i wynikająca ze swoiście rozumianego praktycyzmu, nie mająca nic wspólnego z poznaniem bytu wiecznego⁵⁹. Dlatego też ostateczna podstawa istnienia tak rozumianych przedmiotów matematycznych nie może się znajdować na poziomie dianoetycznym, gdzie podmiot w procesie abstrahowania tworzy modele rzeczywistości danej w zmysłowych spostrzeżeniach. Podstawa warunkująca istnienie przedmiotów matematyki tkwić musi w „rzeczywistości” bytów wiecznych, a poznanie matematyczne dotyczyć będzie tej właśnie rzeczywistości. Matematyk „widzi” te obiekty i zachodzące między nimi relacje.

Zdaniem Platona, poznanie matematyczne charakteryzuje przede wszystkim powszechność, konieczność i ostateczna prawdziwość. Jedynym więc uzasadnieniem owej powszechności, konieczności i prawdziwości może być to tylko, co spełnia warunki bycia czymś powszechnym, koniecznym i prawdziwym. Ponieważ ich źródła nie może stanowić to, co samo jest z istoty swej zmienne i nietrwałe, przeto podstaw istnienia konieczności, powszechności i prawdziwości nie można poszukiwać na obszarze poznania doksalnego czy dianoetycznego. Zatem również te cechy poznania matematycznego wskazują na istnienie specyficznego obszaru, będącego jego warunkiem możliwości.

Z analizy wcześniej prezentowanych ustaleń wynika, że Platon, określając status i funkcję przedmiotów matematycznych, staje w obliczu konieczności udzielenia odpowiedzi na pytanie: Jakie jest ostateczne źródło istnienia i prawomocności matematyki oraz jej przedmiotów? Co decyduje o powszechności, konieczności i niezmienności twierdzeń matematycznych? Na czym polega w istocie matematyczność świata?

Na podstawie dotychczasowych ustaleń stwierdzić można, że Platon jest świadom, iż ostatecznego uzasadnienia wyjaśniającego status przedmiotów matematyki szukać należy poza samą matematyką⁶⁰. Twierdzi, że jest nim

⁵⁹ Platon: *Państwo*, 527ab.

⁶⁰ Kiedy matematyk operujący na poziomie dianoetycznym analizuje zdania dotyczące trójkątów, okręgów czy kwadratów, to musi on zawsze „coś” zakładać, by móc mówić o tych figurach. Tworzy, na podstawie intelektualnej abstrakcji, matematyczne modele, które mają charakter hipotez, będących próbą zobrazowania matematycznej natury świata. Podobnie w obszarze arytmetyki tworzone są noetyczne modele, będące matematycznymi liczbami, ujmującymi sobą wszelką wielość. Filozof pójść musi dalej i zapytać o to, co sprawia, że poszczególne hipotezy mogą być weryfikowane i że przekształcają się w wiedzę powszechną, konieczną i pewną. Mówiąc jeszcze prościej, chodzi o uzasadnienie prawdziwości twierdzeń matematycznych. Prawdziwość ta nie może być – zdaniem Platona – skutkiem odwołania się do rzeczywistości zjawisk, z istoty swej zmiennych i nietrwałych, ani do podmiotu w jego funkcji abstrahowania. Skoro jednak wiele twierdzeń

postać bycia (οὐσία), którą określa mianem „prawdziwego bytu” (ἀληθὺς ἐστὶν ὄν)⁶¹. Byt ten stanowi warunek możliwości, a zarazem ostateczną podstawę istnienia i określoności przedmiotów matematyki, będąc sam – jak powiada Platon – czymś od nich innym⁶². Przypisuje mu również takie określenia, jak ὄντως ὄν, τὸ δὲ τί oraz αὐτὸ τὸ ὄν.⁶³ W *Państwie* zaś (omawiając zagadnienia matematyczne) posługuje się pojęciami: αὐτὰ ἐκεῖνα ἰδεῖν, αὐτοῖς εἶδη, τοῦ ὄντος τε καὶ νοητοῦ θεωρούμενον, czy też ἐπὶ τῷ ἀνωτάτῳ⁶⁴. Można zatem stwierdzić, że byt, o którym mówi tu Platon, da się zdefiniować jako: **warunkujący widzenie i związany z prawdą, będący bytem najwyższym i samym w sobie, który jawi się jako istota (rzeczy)⁶⁵, poznawalna jedynie rozumem**. Taki byt słusznie określony może być mianem idei, pod warunkiem, że owo pojęcie związane jest z tym, co „pozwała widzieć”, czym „coś” jest, i sprawia, że to, co „jest”, jest tym, „czym” jest.

Rozstrzygnięcia, które prezentuje Platon, wskazują zatem, że przyjmuje on ponadmatematyczny obszar bytu (bytów), który warunkuje istnienie i okre-

matematycznych uzyskuje status prawdziwości, trzeba założyć istnienie podstawy prawdziwość tę warunkującej.

Należy – zdaniem Platona – podejmować intensywną pracę w celu budowania jak najdoskonalszych modeli i analizować związki zachodzące między nimi. To właśnie stanowi główny przedmiot pracy matematyka. Zasadniczo nie musi on pytać o uzasadnienia ostateczne. Bada strukturę danego modelu, czy też liczbowej relacji, analizuje związki pomiędzy różnymi modelami geometrycznymi i liczbowymi, próbując uchwycić ich istotę. Filozof zaś, czy też filozofujący matematyk, zobowiązany jest pytać dalej. Zobowiązany jest zapytać: Co sprawia, że wszystkie koła, trójkąty, kwadraty, będące przedmiotem matematycznej analizy, są kołami, trójkątami, kwadratami? Co sprawia, że liczby matematyczne, na jakich operujemy, są liczbami matematycznymi? Co sprawia, że przy całej ich różnorodności zachowują jednak szczególną tożsamość i podobieństwo?

⁶¹ Ἔστιν τῶν ὄντων ἐκάστω, δι' ὧν τὴν ἐπιστήμην ἀνάγκη παραγίγνεσθαι, τρία, τέταρτον δ' αὐτὴ πέμπτον δ' αὐτὸ τιθέναι δεῖ ὃ δὴ γνωστόν τε καὶ ἀληθὺς ἐστὶν ὄν ἔν μὲν ὄνομα, δεύτερον δὲ λόγος, τὸ δὲ τρίτον εἶδωλον, τέταρτον δὲ ἐπιστήμη. Tłumaczy M. Ma y k o w s k a: „Każdy poszczególny przedmiot posiada trzy przedstawienia, na których wiedza o nim bezwarunkowo opierać się musi; czwartym jest właśnie ona – owa wiedza o przedmiocie. Jako coś piątego należy przyjąć to, co jest samym przedmiotem poznania i rzeczywistą istnością. Pierwszym więc jest nazwa, drugim określenie, trzecim obraz, czwartym wiedza”. Platon: *List VII*, 342a.

⁶² Ibidem, 342c.

⁶³ Ibidem, 343b, 342c.

⁶⁴ Platon: *Państwo*, 510e, 511ce.

⁶⁵ Posługiwanie się określeniem „istota rzeczy” nie ma na celu żadnej reizacji ujawnionego bytu. Stanowi jedynie wyrażenie językowe, wskazujące na funkcję istoty jako źródła określoności tego, co jakoś będące. Platon nie posługuje się pojęciem „istota rzeczy”, gdyż istota, będąc istotą, nie może sama być rzeczą, jeżeli jest źródłem jej określoności i bycia. Błędne posługiwanie się tym pojęciem, używanym w tłumaczeniach, a nieobecnym w tekstach Platónskich, prowadzi często do błędnych interpretacji, szczególnie wśród tych, którzy nie analizują języka oryginału.

śloność przedmiotów matematyki, oraz decyduje się uznać, że sposobem wyższym od dianoetycznego sposobu poznania jest poznanie noetyczne (wgląd noetyczny)⁶⁶. Problem uzna Platon za istotny w takim stopniu, że zdecydować się omówić go dokładnie, rozważając konkretne przykłady.

Pierwszy z nich znajdujemy w dialogu *Państwo*, kiedy to Platon, analizując pracę matematyków, powiada, że posługują się poznaniem dianoetycznym, stanowiącym stopień pośredni między rozumem a mniemaniem. Trzymają się założeń, nie mogąc się ponad nie wznieść, posługują się obrazami, będącymi odwzorowaniami przedmiotów danych w spostrzeżeniach zmysłowych. W ten sposób – twierdzi Platon – powstaje wiedza geometryczna i pokrewne jej umiejętności⁶⁷. Wiedza ta wymaga jednak uzasadnienia – jak mówi Platon – ze względu na prawdę oraz na uwzględnienie tego, co czyni wiedzę tę możliwą jako jej podstawa⁶⁸. Chodzi tu zatem o ἀρχή wszystkich ὑπόθεσις, jakimi posługuje się matematyka. Matematycy zakładają to, co nieparzyste i parzyste (liczby), kształty i postacie kątów (figury), i inne tym podobne, czyniąc z tego treść założeń i badając konsekwencje. Posługują się przy tym postaciami widzialnymi⁶⁹. Ostatecznie jednak – twierdzi Platon – muszą oni, chcąc uzasadnić ostatecznie to, co założyli, odwołać się do tego, co samo już uzasadnienia nie wymaga, muszą dotrzeć do ἀρχή wszystkich ὑπόθεσις. Są nimi byty, które widziane jedynie wglądem rozumu (νόησις), nazywa Platon Czworobokiem samym, Przekątnią samą, czy też bytami najwyższymi. Nie są one tymi, które właśnie rysują, czy też tymi, które rzucają cienie i dają odbicia w wodzie. Nie są więc ani przedmiotami matematyki, ani przedmiotami zmysłowych spostrzeżeń. Są bytami, rzeczami samymi, postaciami samymi, „oglądanymi” przez rozum.

W *Liście VII* powiada Platon, że możemy rozważyć taki przedmiot matematyczny, jak koło. Jest ono określoną strukturą, której możemy przypisać pewną nazwę. Posługujemy się przy tym specyficzną nazwą, która

⁶⁶ Pojęciom „dianoetyczny” i „noetyczny” przypisać można pojęcia rozsądku i rozumu, wskazując tym samym na ich odrębność mimo to, że wspólnie konstytuują obszar poznania intelektualnego (ἐπιστήμη). Widać tym samym, że Platon nie przyzna poznaniu matematycznemu (opartemu na rozsądku) najwyższej pozycji, zachowując tę pozycję dla poznania noetycznego. Stąd też jest oczywiste, że Platon przyznawał poznaniu matematycznemu i przedmiotom matematyki pozycję pośrednią między rzeczami postrzegalnymi a ideami. Arystoteles: *Metafizyka*, 987b.

⁶⁷ Zob. Platon: *Państwo*, 510c–511d.

⁶⁸ „A czy nie byłbyś gotów przyznać – dodałem – że się te dwa rodzaje [rodzaj widzialny i rodzaj myślowy – B.D.] przedmiotów różnią ze względu na prawdę i nieprawdę, i tak, jak się przedmioty mniemań mają do przedmiotów poznania, tak się mają podobizny do swoich pierwowzorów”. Ibidem, 510a. Tłum. W. Witwicki. Podobne stwierdzenie odnieść można do przedmiotów matematyki i tego, co czyni je prawdziwymi i możliwymi, a więc do bytów-idei.

⁶⁹ Ibidem, 510c.

mogłaby ulec zmianie, gdyż – jak przekonuje Platon – „żadna, twierdzimy [nazwa – B.D.], nie przysługuje żadnemu [przedmiotowi – B.D.] na mocy jakiejś pewnie ugruntowanej zasady i nie ma w tym nic niemożliwego, aby to, co teraz nazywamy okrągłym, nazwać prostym, a to, co prostym, okrągłym, i aby dla tych, którzy nazwy te przestawia i będą je stosować odwrotnie, nie miały one mniejszej pewności w użyciu”⁷⁰. Dalej, próbujemy, stosując metodę dianoetycznej analizy, wydobyć to, co istotne dla każdej z postrzeganych struktur, którym nadajemy nazwę koła. Dążymy w ten sposób do zgromadzenia w miarę precyzyjnych określeń, które mogłyby stanowić podstawę właściwej definicji. Następnie budujemy określoną definicję koła, twierdząc, że jest nim „to, czego wszystkie punkty skrajne jednakowo są oddalone od środka”. Definicja ta obejmuje wszystko, co krągłe, obłe i koliste⁷¹. Śledząc dzieje matematyki, należy mieć świadomość, jak trudne może być zadanie podania właściwej definicji. Najczęściej bowiem – twierdzi Platon – formułuje się definicję niedoskonałą, opierającą się na określonych wypowiedziach zdaniowych, które „jeżeli składają się z imion, czyli rzeczowników i czasowników, dostatecznie pewnej pewności nie posiadają bynajmniej”⁷². W dalszym postępowaniu możemy podjąć próbę zbudowania modelu, czy też schematu ogólnego tego, co definiowane. Możemy to uczynić za pomocą rysunków albo przestrzennych modeli, jak choćby koła sporządzonego przez tokarza. Matematyczny obraz, schemat ogólny czy model przybierają postać przedmiotu matematycznego będącego liczbą matematyczną lub geometryczną figurą, jak okrąg, trójkąt czy kwadrat itp. Przedmiotów tych może być wiele i można badać relacje, jakie zachodzą w ich obrębie i między nimi. W rezultacie tych badań może powstać teoria danego przedmiotu czy przedmiotów, którą Platon określi mianem wiedzy o danym przedmiocie, budowanej na podstawie trzech wcześniejszych etapów poznania. Wiedza ta jest najwyższym stopniem poznania, do którego dojść może poznający podmiot dzięki właściwym możliwościom poznawczym, tj. zmysłowym spostrzeżeniom, intelektualnej intuicji oraz zdolności abstrahowania. Platon wyraża jednak mocne przekonanie, że niezależnie od stopnia precyzji, właściwego rezultatom poznania dianoetycznego, należy mieć świadomość, „jak niejasne jest każde z owych czterech ujawnień”⁷³, jak wiele w nich dowolności i niepewności, w jak wysokim stopniu są one uzależnione od poznającego podmiotu. Tymczasem poznanie matematyczne nie powinno i nie może takich niejasności ani niepewności dopuszczać, jeżeli jest i ma być poznaniem, które znamionuje konieczność, powszechność i praw-

⁷⁰ Platon: *List VII*, 343ab. Tłum. M. Maykowska.

⁷¹ Ibidem.

⁷² Ibidem.

⁷³ Ibidem.

dziwość. Musi zatem istnieć – zdaniem Platona – pozapodmiotowe źródło obowiązywalności twierdzeń matematycznych, będące jednocześnie warunkiem możliwości istnienia przedmiotów matematycznych.

W przykładzie omawianym przez Platona w *Liście VII* jest nim „koło jako takie” (αὐτὸς ὁ κύκλος), uzasadniające istnienie wszystkich czterech dotychczasowych ujawnień (ὅν περὶ πάντ’ ἐστὶν ταῦτα). Nazywa je również prawdziwym bytem (ἀληθῆς ὄν) i istotą (τὸ δὲ τί). „Koło samo” jest więc bytem, który sytuuje Platon poza czterema ujawnieniami, dlatego nazywa je „tym piątym” (τοῦ πέμπτου), któremu najbliższe jest, rzecz jasna, umysłowe ujęcie (czwarte ujawnienie). Koło to istnieje inaczej niż to, które rysujemy, czy też to, które sporządza tokarz. Te bowiem ostatnie postacie różnią się od „koła samego”, jak powiada Platon: „[...] przeciwne jest zgoła »piątemu« – we wszystkich punktach swych bowiem styka się z prostą, podczas gdy »koło« jako takie, stwierdzamy, nie zawiera w sobie w ogóle, ani w mniejszej, ani w większej mierze, czegoś, co mu z natury jest przeciwne”⁷⁴. „Koło samo” musi więc mieć inny status bytowy niż poprzedzające je ujawnienia.

Dotarcie do tego poziomu bytu wymaga ogromnej pracy i solidnego przygotowania, związanego z koniecznym przejściem drogą czterech ujawnień. Wymaga ponadto szczególnego talentu od tego, kto drogą tą zmierza⁷⁵. Dopiero uwzględniając te warunki, „z trudem, gdy niby krzesiwa trzeć je będziemy o siebie wzajemnie: nazwy i określenia, wzrokowe obrazy i doznawania zmysłowe, drogą życzliwie stosowanych prób wypróbowując ich moc i posługując się metodą pytań i odpowiedzi bez podstępnej zawiści, wtedy dopiero tryśnie światło właściwego ujmowania każdej rzeczy i rozumienie napięte do najwyższych granic ludzkiej możliwości”⁷⁶.

Musimy zatem postawić pytanie zasadnicze: Jak na poziomie analiz dotyczących filozoficznej interpretacji matematyki prezentuje Platon problem rozumienia bytu, tożsamego z matematycznymi ideami, które są warunkiem możliwości istnienia i określoności przedmiotów matematycznych? Rzecz jasna, dotyczyć to będzie zarówno idei arytmetycznych (liczby idealne), jak i idei geometrycznych (figury idealne).

⁷⁴ Ibidem, 343a. Tłum. M. Maykowska.

⁷⁵ Zob. Ibidem, 343e–344b. Tłum. M. Maykowska.

⁷⁶ Ibidem, 344b. Świadectwem trudności w postępowaniu zmierzającym do zdobycia wiedzy o poszczególnych stopniach poznania może być Platoński program edukacji, który proponował on adeptom pragnącym przejść proces właściwego wychowania w państwie. Do dwudziestego roku życia zalecał nauczanie elementarne podstaw matematyki, gimnastykę, poezję i muzykę. Następnie dziesięcioletni (!) okres studiów matematycznych, studia z zakresu astronomii oraz teorii harmonii. Dopiero na podstawie tej wiedzy można było rozpocząć studia z zakresu filozofii (dialektyki), która – jak wiemy – odnosiła się przede wszystkim do nauki o bycie i zasadach bytowych.



ROZDZIAŁ CZWARTY

Teoria liczb idealnych

W *Metafizyce* informuje nas Arystoteles¹, że Platon w swych „naukach niepisanych” (ἄγραφα δόγματα) przyjmuje koncepcję liczb idealnych, stanowiących ontyczną podstawę przedmiotów matematyki i będących ideami *sensu stricto*. O ile bowiem każda idea jest bytem, a liczba idealna – idea, o tyle, rzecz jasna, każda liczba idealna jest bytem i musi być rozpatrywana na poziomie filozoficznej analizy bytu. Liczby idealne stanowią określoną postać bytu, obok idei geometrycznych, etycznych czy estetycznych. Można na podstawie przekazu Arystotelesa ustalić najogólniejszą charakterystykę liczb idealnych, określić ich status i funkcję.

Przyjąć należy, że liczby idealne jako idee nie są złożone, tak jak liczby matematyczne, lecz stanowią swoiste całości². Nie można na liczbach idealnych prowadzić operacji matematycznych, są one bowiem niedodawalne (ἀσύμβλητοι). Liczby idealne wyznaczają postać liczb matematycznych, stanowiąc ich podstawę i źródło określoności. W przeciwieństwie do liczb matematycznych, w których analizie stosujemy metodę analityczną i aksjomatyczną, w przypadku liczb idealnych stosujemy metodę dialektyczną oraz metodę bezpośredniego wglądu (w „obszar” idei), określaną mianem oglądu

¹ Arystoteles: *Metafizyka*, 987b–988a, 991b, 1080b, 1081a, 1082b, 1083a, 1083b, 1084a, 1085a, 1090b.

² Nie znaczy to, że liczby idealne jako takie nie są w ogóle złożone i że są bytami prostymi, lecz jedynie to, że nie są one tak złożone, jak liczby matematyczne. Problem ten zostanie wyjaśniony w dalszej części analiz.

noetycznego³. Liczba idealna, nie będąc liczbą matematyczną, nie może być definiowana jako ograniczona wielość monad. W tym też sensie **sama liczba idealna nie może być liczbą**. Jak zatem pojąć, czym jest liczba idealna? Wydaje się, że można odpowiedzieć na to pytanie, wychodząc z poziomu analizy samych liczb matematycznych.

Liczby matematyczne, o których mówi Platon, to liczby naturalne, definiowane jako ograniczona wielość monad. Monada nie jest traktowana jako liczba, lecz jest zasadą liczby, gdyż z monady powstaje każda liczba⁴. Pierwszą liczbą jest więc matematyczna liczba dwa. Później następują kolejne liczby, będące określoną wielością monad. Każda zatem liczba stanowi określoną wielość monad. Wielość ta daje się wyrazić jako **określony stosunek monad**. **Sam stosunek nie jest liczbą**, jako że liczba (matematyczna) może stanowić dopiero jego postać. I tak, liczba dwa stanowi postać stosunku $2 : 1$, liczba trzy – postać stosunku $3 : 1$, liczba cztery – postać stosunku $4 : 1$, itd. Każdą więc liczbę matematyczną wyznacza ogólna proporcja, warunkująca jej bycie (jako liczby) i określoność. Liczb matematycznych, np. matematycznych dwójek, może być nieskończenie wiele, wszystkie one jednak muszą mieć **wspólną miarę**, wyznaczającą ich niezmienną i trwałą postać. Ową miarę stanowi właściwa proporcja (stosunek monad), która **sama nie jest liczbą, lecz określonym „typem odniesienia”, relacją pomiędzy konstytuującymi liczbę monadami**. Proporcja ta stanowi miarę określoności każdej liczby matematycznej. Pozwala ona „widzieć”, czym jest liczba matematyczna, i sprawia, że liczba matematyczna może pojawić się (być) jako liczba. W tym też sensie proporcję tę zasadnie nazwać można **idea**, czy też – jak czyni to Platon, pragnąc odróżnić od innych idei – **liczbą idealną**. Wszak właśnie dzięki liczbie idealnej liczba matematyczna „jest” i jest tym, „czym” jest. To zaś – jak pamiętamy – dzięki czemu coś „jest” i jest tym, „czym” jest, nazywa Platon bytem. Byt z kolei cechuje

³ Dokładne omówienie wspomnianych metod znajdzie czytelnik w mojej pracy: *Teoria idei. Ewolucja myśli Platonińskiej*. Katowice 1999, s. 61–90.

⁴ „Dziwni ludzie, o jakich wy liczbach mówicie? To w nich jest zawarta jednostka, którą pojmujecie jako zawsze równą każdej innej, i nie różniąca się od innej w najmniejszym stopniu, i nie mająca w sobie żadnej części [...] oni mówią o tych liczbach, o których tylko myśleć można”. Platon: *Państwo*, 526a. Tłum. W. Witwicki; „[...] być jedno znaczy być nie podzielonym, a to jest to samo co być czymś konkretnym i wyodrębnionym bądź w miejscu, bądź co do formy, bądź w myśli; albo być nie podzieloną całością; albo zwłaszcza być pierwszą miarą w każdym rodzaju, szczególnie zaś miarą ilości, gdyż z tego porządku jedność została rozciągnięta i na wszystko inne. Miarą bowiem jest to, przez co poznaje się ilość. A ilość jako ilość poznaje się przez jedno albo przez liczbę, z tym że każdą liczbę poznaje się przez jedno, tak że każdy rodzaj ile jako ile poznaje się przez jedno. I to, przez co najpierw poznaje się ile, samo jest jedno. Dlatego jedno jest zasadą liczby jako liczby. Stąd też i w innych dziedzinach za miarę uważa się to, poprzez co najpierw poznaje się każdą rzecz...” Arystoteles: *Metafizyka*, 1052b. Tłum. T. Żeleźnik.

szczególna jedność, tożsamość i niezmienność oraz niezależność od stanowienia podmiotowego. Takie warunki spełnia jedynie liczba idealna. Dlatego też tylko ona stanowić może warunek uzasadnienia liczby matematycznej. Również dlatego sytuuje Platon liczby matematyczne między rzeczami postrzegalnymi (πράγματα) a ideami (εἶδη)⁵.

Na podstawie tego, co powiedziano wcześniej, warto podjąć próbę rozważenia statusu i funkcji liczby idealnej pod kątem jej ontologicznego uzasadnienia. Przede wszystkim liczba idealna zyskuje w perspektywie uzasadnienia ontologicznego status bytu. Decyduje ona bowiem o możliwości zaistnienia określonego typu relacji między monadami występującymi w liczbach matematycznych, wyznaczając określoną postać każdej liczby matematycznej. Tak więc liczba idealna jawi się jako wspólna miara warunkująca bycie i postać każdej liczby matematycznej. W tym też sensie każdy zbiór monad, który spełnia określoną miarę, tj. realizuje określony rodzaj proporcji, przybierze postać danej liczby matematycznej. Na ujawnioną tu prawidłowość zwrócił uwagę O. Toeplitz, twierdząc, że liczbę idealną można pojmować jako jednostkową „kliszę” stanowiącą podstawowy wzorzec, będący źródłem określoności liczb matematycznych. Najistotniejsze jest przy tym stwierdzenie, że owa „klisza” stanowiąca źródło określoności liczby matematycznej sama nie jest liczbą, lecz miarą liczby i wyraża się jako proporcja (λόγος). Każda liczba matematyczna jest natomiast konkretną i ściśle określoną postacią owej „kliszy”, stając się jednocześnie sposobem jej zobrazowania⁶. Źródłem takiej intuicji mógł poszukiwać Platon w koncepcjach pitagorejczyków, którzy w swych teoriach muzycznych odwoływali się do matematycznego sposobu obrazowania interwałów muzycznych. Jest oczywistym, iż zdawali sobie sprawę z konieczności odróżnienia samych interwałów od ich matematycznego obrazowania. Interwał jest bowiem „własnością” przysługującą obiektywnie strukturze kosmosu, niezależną od jakiegokolwiek stanowienia podmiotowego, czy też od matematycznego sposobu ujęcia. Jednym słowem, interwał jest „czymś innym” w sensie ontycznym niż matematyczna proporcja, która interwał ów obrazuje. To, co uczynić może poznający podmiot, sprowadza się jedynie do precyzyjnego (ufundowanego na dianoetycznej zdolności do abstrahowania) matematycznego ujęcia określonego interwału, wyrażonego za pomocą stosunku liczb (matematycznych). Dlatego też, zgodnie z tezami, które prezentuje Platon w dialogu *Fileb*, interwał traktowany być musi jako

⁵ Arystoteles: *Metafizyka*, 987b: "Ἐτι δὲ παρὰ τὰ αἰσθητὰ καὶ τὰ εἶδη τὰ μαθηματικὰ τῶν πραγμάτων εἶναι φησι μεταξὺ.

⁶ Przyjmuję za: Z. Jordan: *O matematycznych podstawach systemu Platona*. Poznań 1937, s. 97, oraz D. Rossa: *Plato's Theory of Ideas*. Oxford 1951, s. 198–202. Zob. O. Toeplitz: *Das Verhältnis von Mathematik und Ideenlehre bei Plato*. „Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik” 1931, Nr. 1.

idea muzyczna⁷. Wobec tego uzasadnienie swego bycia, jako organizacji materii dźwiękowej, znajduje muzyka w odwołaniu się do idei muzycznych, decydujących ostatecznie o jej postaci (postaciach). Podobnie wydaje się myśleć Platon o przedmiotach matematycznych. Również one muszą posiadać swe ostateczne uzasadnienie, które domaga się przyjęcia idei-miar warunkujących ich bycie i określoność, przy założeniu iż to, co stanowi uzasadnienie, musi się różnić statusem od tego, co uzasadnianie. Widać zatem, że Platońska koncepcja liczb idealnych nie jest jedynie jakimś rodzajem sztucznej konstrukcji intelektualnej, lecz wynika w sposób konieczny z filozoficznego pytania o źródło ostatecznego uzasadnienia przedmiotów matematycznych. Można też powiedzieć, używając języka opisowego, że liczba idealna określa cechy strukturalne każdej liczby matematycznej, sama nie będąc liczbą. Jeżeli zatem liczbę matematyczną ująć jako postać liczby idealnej, to jawi się ona jako amorficzna. Znaczy to, że liczba idealna, idea-miara **nie jest żadnym obiektem**, z którym wiązać możemy jakąś postać, stanowi **rodzaj odniesienia** taki, że „cokolwiek” realizuje owo odniesienie, występuje jako jego ściśle określona postać. Dzięki temu liczba idealna czyni dopiero możliwym jakiekolwiek upostaciowienie. Taka liczba nie może być – jak słusznie zauważył Arystoteles – liczbą matematyczną i nie sposób na niej prowadzić żadnych matematycznych operacji⁸.

Platon zdaje się myśleć tu następująco: liczb matematycznych jest wiele, wiele jest matematycznych dwójek, trójek, czwórek itd. Wielość ta musi mieć jednak swą jednorodną podstawę, która sprawia, że żadna z dwójek matematycznych nie różni się od innej dwójki matematycznej. Istnieć zatem musi wspólna miara ich określoności, miara, która sama jest jedną, niezmienną i niezależną od stanowienia podmiotowego, będąca racją powszechności i prawdziwości w poznaniu matematycznym. Pozwala ona wyjaśnić szczególną „własność” poznania matematycznego, polegającą na tym, że każdy matematyk pod pojęciem matematycznej dwójki będzie rozumiał to samo, niezależnie od tego, gdzie, kiedy i na podstawie jakich doświadczeń indywidualnych prowadzi swe analizy. Rzecz jasna, będzie tu istotną kwestia poznawczej dostępności liczb idealnych, lecz tym zagadnieniem zajmujemy się w oddzielnych rozważaniach.

Tymczasem należy postawić jeszcze dwa kolejne pytania: Dlaczego powstała koncepcja liczby idealnej pojętej jako stosunek? Jak z liczb idealnych generowane są liczby matematyczne?

Można wnosić, że Platońska teoria liczb idealnych nie wynika jedynie z konieczności ontologicznego uzasadnienia statusu liczb matematycznych i samej matematyki (z przysługującą jej koncepcją prawdy absolutnej, nie-

⁷ Platon: *Fileb*, 16c–17e.

⁸ Arystoteles: *Metafizyka*, ks. XIII, 1081a.

zmiennej i niezależnej od spostrzeżeń, czy też stanowienia podmiotowego), lecz jest również konsekwencją rozwoju greckiej matematyki. Decydującą rolę zdaje się tu odgrywać postać Eudoksosa z Knidos, który w swej teorii proporcji podjął próbę przewyciężenia problemu niewymierności, jaki zaznaczył się w matematyce pitagorejskiej⁹. Teoria proporcji Eudoksosa charakteryzowała się między innymi tym, że pojęcie liczby dedukowano w niej z pojęcia stosunku. Eudoksos traktował stosunek jako uogólnienie liczby, zastępując właściwie pojęcie liczby pojęciem stosunku. Komentuje Z. Jordan: „[...] nowa teoria liczb, dokładniej – dedukcja pojęcia liczby z pojęcia stosunku, pozostaje w zgodzie, co więcej – opiera się na tych przeobrażeniach, które dokonały się w matematyce greckiej na skutek teorii proporcji Eudoksosa. W matematyce IV w. pojęcie stosunku pełni tę samą rolę, jaką w matematyce dzisiejszej spełnia liczba”¹⁰. Grecy, ograniczywszy pojęcie liczby do pojęcia liczby naturalnej, uogólnili pojęcie stosunku, dzięki czemu posługiwać się nim mogli bez omówień i ograniczeń. Dlatego mógł Eratostenes uznać w pojęciu proporcji συνδεσμός nauk matematycznych¹¹. Zastąpienie zatem liczby stosunkiem można uznać za właściwe Akademii. Koncepcja pojmowania liczby jako stosunku wydaje się zgodna z rozwojem matematyki greckiej czasów Platona. Mógł więc Platon skorzystać z owej koncepcji, budując swą teorię liczb idealnych, stanowiącą próbę uzasadnienia istnienia liczb matematycznych, podobnie jak uczynił to Eudoksos w odniesieniu do pitagorejskiej koncepcji liczby¹².

Można również zasadnie wnosić, że koncepcja ta powstała jako skutek powiązania myślenia filozoficznego z myśleniem matematycznym (głównie na podstawie intuicji pitagorejskich). Platon dostrzega, że wszelka postać

⁹ Zob. K. von Fritz: *Die Entdeckung der Inkommensurabilität durch Hippasos von Metapont*. In: Idem: *Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft*. Berlin–New York 1971, s. 545–576. Zob. również: B. Dembiński: *Teoria idei...*, s. 162–173.

¹⁰ Podaje Jordan: charakterystycznym przykładem jest traktowanie różnych postaci liczb wymiernych jako stosunków. Teon, referując naukę o liczbach wymiernych, nazywa tzw.

ἐπιμόριος (liczbę o postaci $\frac{n+1}{n}$) – λόγος ἐπιμόρις, tzw. ἐπιμερής (liczbę o postaci

$\frac{n+x}{n}$ dla $2 \leq x < n$) – λόγος ἐπιμερής, tzw. πολλαπλασιεπιμόριος (liczbę o postaci

$\frac{yn+1}{n}$ dla $y \geq 2$) – λόγος πολλαπλασιεπιμόριος, tzw. πολλαπλασιεπιμερής (liczbę o postaci

$\frac{yn}{n}$ dla $y \geq 2$, $2 \leq x < n$) – λόγος πολλαπλασιεπιμερής. Ponieważ Nikomachos w wykładzie nauki o liczbach wymiernych posługuje się bądź terminem σχέσις, bądź ἀριθμός (zob. Intr. Arithm. I, 17,6–7; I, 19,1; I, 20,1; I, 22,1 etc.), należy przypuszczać, że traktowanie liczb wymiernych jako stosunków było właściwe Akademii. Zob. Z. Jordan: *O matematycznych podstawach...*, s. 98.

¹¹ Ibidem.

¹² Zob. B. Dembiński: *Teoria idei...*, s. 164–169.

bycia: idee, liczby, struktury zjawiskowe, jest zawsze złożona, stanowi określony związek jedna i wielości, granicy i nieograniczonego. Jest więc z istoty swej proporcją. Poszukując zatem źródeł określoności danej postaci bycia, należy zmierzać do uchwycenia tej proporcji, która jest **proporcją podstawową**, będącą warunkiem i zasadą określoności wszystkich następnych. Skoro zatem liczby idealne stanowić mają warunek określoności, bycia i rozumienia liczb matematycznych, to same winny być pojmowane jako proporcje. Proporcja podstawowa jest wtedy **najogólniejszą formą** wyznaczającą klasy innych stosunków i może być rozumiana jako istota rzeczy ($\tau\acute{o} \tau\acute{i} \eta\upsilon\nu \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$). Rozumienie „czegoś” staje się wówczas wglądem w całość stosunków lub proporcji, uważanych za związane wewnętrznie z prawdziwą naturą „rzeczy”. Kiedy więc poszukujemy teoretycznego uzasadnienia „czegoś” (w naszym wypadku liczb matematycznych), wtedy odwołujemy się do pojęcia stosunku, ponieważ zakładamy, że różne aspekty są powiązane w naszej koncepcji tak, jak są one związane w „rzeczy”, na mocy wewnętrznych proporcji, które „rzecz” tę konstytuują¹³. Dlatego też Platon, chcąc wyjaśnić prawdziwą naturę „rzeczy”, odwołuje się do pojęcia proporcji. Widać to szczególnie w dialogu *Timajos*, w którym oprócz funkcji wiążącej (elementy), właściwej każdej proporcji, autor wskazuje również na funkcję jednoczącą, tzn. fakt, iż każda podstawowa proporcja jest zarazem przyczyną jedności w tym, co stanowi jej skutek. Twierdzi Platon: „Lecz jest niemożliwe, aby dwa elementy utworzyły piękną strukturę bez trzeciej. Musi między nimi znajdować się jakieś wiązadło, które by je ze sobą łączyło. Otóż najpiękniejszym wiązadłem jest to, które tworzy, o ile to tylko możliwe, jedno jedyne jestestwo z rzeczami, które ono łączy. Skutek ten osiąga najpiękniej proporcja matematyczna”¹⁴. Dlatego też, poszukując źródeł jedności każdej liczby matematycznej oraz jej określoności, może się Platon odwołać do koncepcji liczby idealnej, pojmowanej jako najogólniejsza forma stosunku, wyznaczająca postać danej liczby matematycznej.

Kolejną istotną kwestię stanowi sposób „generowania” liczb matematycznych z liczb idealnych. Chcąc wyjaśnić to zagadnienie, proponuję odwołanie się do pracy D. Rossa *Plato's Theory of Ideas*¹⁵, w której autor prezentuje wiele propozycji interpretacyjnych, zmierzających do uchwycenia istoty Platonskiej koncepcji liczb idealnych. Za najbardziej znaczącą uznaje on interpretację prezentowaną przez wybitnego znawcę dziejów matematyki Van der Wielen¹⁶. Interpretacja ta wydaje się również w pewnym, choć ograniczo-

¹³ Zob. D. Bohm: *Ukryty porządek*. Tłum. M. Tempczyk. Warszawa 1988, s. 31–38; Z. Jordan: *O matematycznych podstawach...*, s. 93–100.

¹⁴ Platon: *Timajos*, 31b. Tłum. P. Siwek.

¹⁵ D. Ross: *Plato's Theory of Ideas*. Oxford 1951.

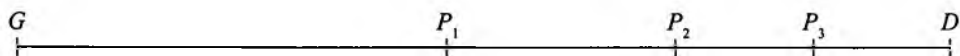
¹⁶ „Yet the positive evidence for Van der Wielen's ingenious interpretation is very slight [...]. Van der Wielen's theory of the generation of the ideal numbers is in same ways the

nym sensie zbieżna z tą, którą staram się prezentować w niniejszej pracy. Van der Wielen opiera swą koncepcję na przekazach Simplicjusza i Arystotelesa. Simplicjusz bowiem w swej *Fizyce* (453–454) referuje stanowisko Porfiriusza, komentującego Platońskiego *Fileba*, które dotyczy przekazu Arystotelesa, prezentowanego w jego *Fizyce* (206b). Van der Wielen na podstawie przekazu Porfiriusza próbuje wyjaśnić „generowanie” liczb idealnych z najwyższych zasad bytowych Jedna i Nieokreślonej Diady (Dużego i Małego), opierając się na Platońskiej metodzie podziału odcinka, prezentowanej w *Państwie* (509d–511e). W dalszej części pracy postaram się przedstawić inną koncepcję „generowania” liczb idealnych z najwyższych pryncypiów. Tu chciałbym jednak najpierw posłużyć się intuicjami Van der Wielen w celu wyjaśnienia nie tyle „generowania” liczb idealnych z najwyższych pryncypiów, ile raczej „generowania” liczb matematycznych z liczb idealnych, pojmowanych jako najogólniejsze proporcje. Twierdzą bowiem, że metoda podziału odcinka, jaką posługuje się Platon w *Państwie*, jest metodą ściśle matematyczną, dotyczyć może zatem jedynie „obszaru” matematyki. Platon bowiem, stosując tę metodę, nie wspomina o najwyższych pryncypiach bytowych i „generowaniu” z nich liczb idealnych, **lecz mówi jednoznacznie o stosunku przedmiotów matematyki do idei, bytów w ścisłym sensie, którymi są Czworobok sam, Przekątnia sama czy, ogólniej, Postacie same**. Można na tej podstawie wnosić, że **metoda podziału odcinka właściwa jest bardziej analizie procesu „generowania” liczb matematycznych z idei niż z pryncypiów bytowych**¹⁷. Przyjmując takie założenie, należy jeszcze doprecyzować pewną kwestię. Była już mowa o procesie „generowania” liczb matematycznych z liczb idealnych. Otóż wydaje się, że pojęciem „generowanie” należy posługiwać się bardzo ostrożnie. Chodzi tu bowiem nie tylko o bezpośredni proces „wyłaniania się” liczb matematycznych z liczb idealnych, lecz przede wszystkim o kwestię **ontologicznego uzasadniania statusu liczb matematycznych**.

best of those that have been advanced”. Ibidem, s. 199–205. Chodzi tu o szczególny sposób wykorzystania samej metody podziału odcinka dla wyjaśnienia problemu „generowania” liczb idealnych z pryncypiów. Oczywiście, nie znaczy to wcale, że już w *Państwie* pojawia się sama „teoria pryncypiów” i wyjaśnianie jest „generowanie” liczb idealnych.

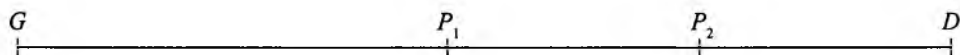
¹⁷ Warto w tym miejscu uczynić istotną uwagę. Fragment przekazu Simplicjusza, powołującego się na Porfiriusza, do którego odwołuje się Van der Wielen, nie dotyczy „obszaru” idei czy bytów matematycznych. Dotyczy on matematycznie analizowanej struktury zjawiskowej, w której rozumieniu odwołuje się Porfiriusz do Platońskiego *Fileba*, gdzie – jak pamiętamy – rozważana jest najogólniejsza postać struktur zjawiskowych. Mówi Simplicjusz: „I Porfiriusz, wyjaśniając jego naukę, tak pisał o tym w swoim komentarzu do *Fileba*: Platon uczynił Więcej i Mniej oraz Mocne i Słabe naturą tego, co nieograniczone. Dlatego też, kiedy się pojawiają jako przyrost i zanik, nie nakładają granic na to, co ma w nich udział, lecz rozwijają się w nieograniczoną nieokreśloność. Dotyczy to również Większego i Mniejszego, lub też – jak nazywa to Platon – Dużego i Małego”. Simplicjusz z: *In Aristot. Phys.* III 4, 202B. (Testim. Plat. 23B). Tłum. własne. Pełny tekst w *Aneksie*.

Korzystając z ustaleń Van der Wielena, podejmujemy próbę wyjaśnienia sposobu, w jaki proporcje podstawowe (liczby idealne) wyznaczają postać liczb matematycznych. W tym celu możemy przedstawić sobie pewien odcinek GD , który poddany zostanie podziałowi (podobnie jak czyni to Platon w końcowych fragmentach VI księgi *Państwa* 509d–511e).



Jeżeli przyjąć, że odcinek GD podzielimy przez środkowy punkt P_1 , to proporcja $1 : 1$, która jest tu proporcją dla GP_1 i P_1D , przekształci stosunek GD w stosunek określony $2 : 1$ dla GD do P_1D , generując w ten sposób liczbę dwa. Jeżeli natomiast P_1D podzielimy przez środkowy punkt P_2 , to proporcja $1 : 1$ wyrażająca P_1P_2 do P_2D przekształci stosunek GD w stosunek określony $4 : 1$ dla GD do P_2D , generując liczbę cztery. Można tak postępować dalej.

A oto inna postać podziału, nie ograniczona, jak w poprzednim przypadku, do dwójki i jej kolejnych potęg.



Jeżeli GD podzielić przez środkowy punkt P_1 , to proporcja $1 : 1$ dla GP_1 do P_1D przekształca GD do P_1D w proporcję $2 : 1$, generując liczbę dwa. Jeśli teraz GD podzielimy przez P_2 , tak że stosunek GP_2 do P_2D będzie proporcją $2 : 1$, to stosunek GD do P_2D wyrazi się proporcją $3 : 1$, generując liczbę trzy. Można tak postępować dalej. Jak widzimy, dzięki proporcjom podstawowym da się wyznaczać określone postacie liczb matematycznych. Można zapytać: Czym uzasadnione jest takie postępowanie? Gdzie tkwią korzenie tego sposobu myślenia? Otóż należy stwierdzić, że jest to skutek specyficznego pojmowania matematyki w czasach Platona, kiedy to swoisty prymat nad arytmetyką wiodła geometria¹⁸. Jest to zapewne konsekwencją rozumienia matematyki, którą wypracowali wcześniej filozofowie pitagorejscy. Większość problemów matematycznych rozwiązywano za pomocą metod geometrycznych (cyrkla i liniału)¹⁹. Najdoskonalszy przykład tego typu podejścia znajdujemy w *Elementach* Euklidesa. Dlatego też „wyprowadze-

¹⁸ Stanowisko takie utrzymywało się właściwie aż do końca XIX wieku: „Aż do końca XIX stulecia mit euklidesowy był wśród matematyków i filozofów silnie utrwalaony. Geometrię traktowali wszyscy, w tym i matematycy, jako najsolidniejszą, najbardziej pewną gałąź wiedzy”. P. J. Davis, R. Hersh: *Świat matematyki*. Tłum. R. Duda. Warszawa 1994, s. 289.

¹⁹ Najdoskonalszym przykładem jest tu pokonanie trudności związanych z niewymiernością w matematyce pitagorejskiej. Próbowano problem arytmetyczny rozwiązać za pomocą podejścia geometrycznego. Początkowo, kiedy stwierdzono, że przekątna kwadratu o bo-

nie” liczb matematycznych z proporcji, będących konsekwencją podziału odcinka, wydaje się w matematyce greckiej czasów Platona, że wszech miar zrozumiałe i uzasadnione. Dlatego też propozycja Van der Wielena i związane z nią intuicje uznać należy (po odpowiednim przeformułowaniu) za niezwykle znaczące i pomocne w zrozumieniu istoty Platońskiej koncepcji matematyki²⁰.

Teoria idei geometrycznych

Kolejnym zagadnieniem domagającym się wyjaśnienia jest określenie statusu i funkcji przedmiotów geometrycznych oraz geometrycznych idei, które wyróżniał Platon w swym ontologicznym sposobie rozumienia świata. Powody odróżnienia idei geometrycznych od przedmiotów geometrii są w zasadzie podobne jak w przypadku odróżnienia liczb idealnych od liczb matematycznych. Należy wyjaśnić, na czym polega określoność i bycie każdego przedmiotu geometrycznego, oraz dotrzeć do poziomu ostatecznych uzasadnień warunkujących wielość przedmiotów geometrii i ich postać.

Podobnie jak w przypadku liczb matematycznych, Platon twierdzi, że ci, którzy się zajmują geometrią, wychodzą w swym badaniu od obrazów utwo-

ku 1 wynosi $\sqrt{2}$, próbowano na przekątnej tej budować drugi kwadrat, okazało się bowiem, że przekątnej drugiego kwadratu nie znamionuje już niewymierność. Przypuszczano, że niewymierność jest jedynie jakąś przejściową i nieistotną własnością świata i że można ją w określony sposób zignorować. Niestety, kwestia była o wiele poważniejsza i dopiero teoria proporcji zaproponowana przez Eudoksosa z Knidos usunęła trudności związane z pitagorejskim problemem niewymierności.

²⁰ Należy przywołać w tym miejscu inną znaczącą koncepcję interpretacyjną liczb idealnych, zaproponowaną przez A. Wedberga, na którą powołuje się wielu komentatorów myśli Platońskiej. W koncepcji tej liczby idealne traktowane są jako klasy czy zbiory, mające gatunkowy bądź rodzajowy charakter, obejmujące sobą określoną wielość jednostek. Stanowią one proste całości, wyznaczające postać liczb matematycznych, które określa się mianem Jedności, Dwójności, Trójności itd. Powiada A. Wedberg: „Plato could not be satisfied with the theory of Mathematical Numbers as constituting the ultimate truth about number. Above the Mathematical Numbers he had to postulate a unique Oneness, a unique Twoness, a unique Threeness, and so on, i.e., the Ideal Numbers. The fact that the sum of a unit a and a unit b is 2, can only be explained – Sokrates says in the *Phaedo* – if we take into account the Idea of Duality or Twoness and observe that the sum of units a and b partakes of that Idea”. W swej interpretacji A. Wedberg powołuje się na późniejsze rozwiązania Fregego i Russella, upatrując w intuicjach Platona prakoncepcji takiego ujęcia. Zob. A. Wedberg: *Plato's Philosophy of Mathematics*. Westport, Connecticut 1955, s. 76–77, oraz P. Pritchard: *Plato's Philosophy of Mathematics*. Sankt Augustin 1995, s. 33–84.

rzonych na podstawie poznania zmysłowego²¹. Obrazy te właściwe są poznaniu dianoetycznemu, kiedy to dusza, korzystając ze zdolności do abstrakcyjnego myślenia, zgodnie z określonymi założeniami, tworzy modele będące właściwymi przedmiotami geometrii²². Stanowią one rezultat umiejętności wydobywania tego, co wspólne temu i niezmiennie w tym, co z istoty swej zmienne, zróżnicowane i wielorakie. Model stanowi tu intelektualne ujęcie strukturalnych cech rzeczywistości danej w spostrzeżeniach zmysłowych. Możemy, przykładowo, wyobrazić sobie naturalne kryształy występujące w postaci sześcianu. Nie są one, rzecz jasna, i nie mogą być tworem poznającego podmiotu. Ujęte w zmysłowych spostrzeżeniach, poddane zostają analizie intelektualnej ($\delta\iota\acute{o}\nu\omicron\iota\alpha$), której istotę stanowi próba znalezienia wspólnego schematu, ujmującego cechy strukturalne każdego z badanych sześcianów. Pojawiają się przedmioty geometryczne w postaci modeli będących reprezentacją, na poziomie intelektu, rzeczywistych stanów rzeczy. Modeli tych może być wiele. W ich budowaniu bowiem – jak powiada Platon – przyjmować można różne założenia, ponad które na tym etapie badania matematykowi nie wolno wyjść²³. Sprawdza on jednak, który z modeli ujmujących najistotniejsze cechy strukturalne przedmiotów danych w spostrzeżeniach zmysłowych, wyraża najpełniej i w sposób jak najbardziej adekwatny rzeczywisty stan rzeczy. Matematyk może również badać wewnętrzną strukturę utworzonych modeli, niezależnie od odniesień do rzeczywistości spostrzeniowej; wolno mu też badać związki między różnymi przedmiotami geometrii oraz dowodzić ich konieczności. **Takimi modelami** wydają się przedmioty geometrii postulowane w *Elementach* Euklidesa. Przedmioty te charakteryzują się określonym statusem. Punkt, linia prosta, równoboczny trójkąt (oraz wszystkie odnoszące się do nich twierdzenia), definiowane przez matematyka, różnią się od przedmiotów danych w spostrzeżeniach zmysłowych. To samo dotyczy linii, powierzchni czy koła.

²¹ „[...] jako obrazów używa wtedy dusza tych przedmiotów, które się odwzorowują w jeszcze niższych, bierze je za rzeczy same i ceni je jako naoczne i wyraźne”. Platon: *Państwo*, 511a. Tłum. W. Witwicki. Rzecz jasna, wyróżnione tu rzeczy same są nazwaniem przedmiotów zmysłowego doświadczenia, a nie idei.

²² „Myślę, że wiesz, jak to ci, którzy się geometriami i rachunkami, i takimi tam rzeczami bawią, zakładają to, co nieparzyste i parzyste, i kształty, i trzy postacie kątów, i inne rzeczy tym pokrewne, zależnie od tego lub owego zdania, bo niby to już wiedzą, robią z tego treść założeń i uważają za właściwe ani sobie samym, ani drugim nie rozwijać i nie uzasadniać już tych rzeczy w żaden sposób, bo one są każdemu jasne [...]. A rozsądkiem nazywasz, zdaje mi się, to, czym dysponują geometry i im podobni, a nie mówisz u nich o rozumie, jakby rozsądek był czymś pośrednim między rozumem a mniemaniem”. Ibidem, 510c, 511d.

²³ „Więc ja mówiłem o tym rodzaju przedmiotów myśli i że dusza się założeniami pewnymi musi posługiwać, kiedy je badać zechce, i nie do szczytu i początku wtedy zmierza, bo nie potrafi wyjść z tego, w czym tkwi, i wznieść się ponad założenia [...]. Ja rozumiem, że ty mówisz o geometriach i o umiejętnościach pokrewnych”. Ibidem, 511ab.

Matematyk twierdzi, że linia jest to długość bez szerokości, powierzchnia natomiast jest tym, co ma jedynie długość i szerokość, koło zaś – figurą płaską, ograniczoną linią, która jest miejscem geometrycznym punktów leżących w tej samej odległości od punktu znajdującego się wewnątrz figury, nazywanego środkiem koła. Te definicje wskazują od razu, że żaden przedmiot czasoprzestrzenny nie jest linią, powierzchnią, kołem²⁴. Dlatego „geometra tylko pozornie zajmuje się przedmiotami zmysłowymi. »Widome figury« (τὰ ὁπομένεα εἶδη), którymi posługuje się i na których przeprowadza swe rozumowania, są jedynie przykładami, »niedoskonałymi«, a nawet fałszywymi”²⁵. Modele zaś stanowią zespół „cech wyabstrahowanych z wielu spostrzeżeń przedmiotów czasoprzestrzennych – z których żaden wprawdzie nie jest linią, lecz wszystkie są do linii »podobne«. [...] Pojęcia [modele – B.D.] powstałe przez abstrakcję są wytworem czynności stwierdzających stałe występowanie pewnego zespołu cech w pewnej klasie przedmiotów”²⁶. W tym też sensie wyrażają one istotę przedmiotów zmysłowych, nie będąc jednak nimi. Przez to przedmioty geometrii uzyskują inny niż zmysłowe status ontyczny. Ponieważ są one rezultatem intelektualnej abstrakcji, właściwej poziomowi poznania dianoetycznego, wykazują trwałość, niezmienność i ogólność, przeciwstawną statusowi przedmiotów danych w spostrzeżeniach. Nie jest to jednak trwałość, niezmienność i ogólność, które mogłyby stanowić ostateczne uzasadnienie bycia, prawdziwości i powszechnej obowiązywalności twierdzeń matematycznych oraz matematycznych przedmiotów. Zasadnicze znaczenie ma tu fakt, że przedmioty matematyczne utworzone zostały w końcu na podstawie zmysłowych spostrzeżeń i podmiotowej zdolności do abstrahowania. Nie można zatem w nich samych poszukiwać źródła ich uzasadnienia. Nawet najdoskonalsze modele nie staną się same dla siebie źródłem własnego uzasadnienia i domagać się będą odwołania do „czegoś”, co uzasadnienie to zagwarantuje. Przedmioty matematyczne istnieją – można powiedzieć – idealnie, ale nie zawierają racji własnego uzasadnienia. Należy je poszukiwać poza nimi samymi. Rzecz jasna, nie na poziomie zmysłowych spostrzeżeń czy poznania dianoetycznego. Mówi o tym jednoznacznie Platon: „Nieprawdaż – powiedziałem – tym tam malowidłem na niebie można się posługiwać jako przykładem przy nauce o tamtych rzeczach zupełnie tak, jakby ktoś natrafił na wykresy wykonane osobliwie i pracowicie ręką jakiegoś Dedala albo innego majstra czy tam malarza. Człowiek znający się na geometrii, zobaczywszy takie rzeczy, uważałby, że to robota bardzo piękna, ale śmiesznie byłoby patrzeć na nie poważnie jako na prawdę i chcieć ją w nich uchwycić, jeżeli chodzi o równość, o podwój-

²⁴ Zob. Z. Jordan: *O matematycznych podstawach...*, s. 100–108.

²⁵ Ibidem, s. 104.

²⁶ Ibidem, s. 105.

ność lub o inną jakąś współmierność”²⁷. Należy postąpić inaczej. Mówi Platon: „I to, że posługują się przy tym postaciami widzianymi i mówią o nich, jednakże nie te widzialne postacie mając na myśli, tylko tamte, do których widziane są tylko podobne; oni myślą o Czworoboku samym, o Przekątnej samej, ale nie o tej, którą właśnie rysują, i o innych tak samo; te rzeczy oni rękami wykonują i kreślą, i one potrafią rzucać cienie i dawać odbicia w wodach, ale oni się nimi posługują znowu tylko tak jak obrazami, a starają się dojrzeć tamte rzeczy same, których nikt nie potrafi dojrzeć inaczej, jak tylko myślą”²⁸. Widać jednoznacznie, że Platon poszukuje źródeł ostatecznego uzasadnienia przedmiotów geometrii poza samymi przedmiotami geometrii, a więc poza samą matematyką. Twierdzi, że jest nim obszar bytu (τὸ ὄν), o którym nauki matematyczne tylko przez sen marzą: „[...] a na jawie dojrzeć go nie mogą, jak długo się założeniami posługują i nie tykają ich w ogóle, bo nie umieją ich zanalizować ściśle”²⁹. Obszar bytu jest tym, „czego myśl sama dotyka mocą dialektyki, kiedy też pewne założenia przyjmuje, ale nie jako szczyty i początki, tylko naprawdę jako szczeble pod stopami, jako punkty oparcia i odskoku, aby się wznieść do szczytu i do początku wszystkiego, dotknąć go i w końcu zejść znowu w dół, trzymając się tego, co się samo szczytów trzyma, a nie posługując się przy tym w ogóle żadnym materiałem spostrzeżeniowym, tylko postaciami samymi poprzez nie same i do nich samych dochodząc i na nich kończąc”³⁰.

Obszar bytu „otwiera nas na rzeczywistość” idei, które pozwalają na ostateczne uzasadnienie bycia i określoności przedmiotów geometrii. „Otwierają nas” na wymiar idei geometrycznych. Są nimi między innymi – jak mówi Platon – idee: Czworoboku, Przekątnej, Trójkąta czy Koła jako takiego. Stanowią one i stanowią mają ostateczne miary określoności przedmiotów geometrycznych. Są więc miarami uzasadniającymi status ontyczny przedmiotów geometrii, jak również wyznaczającymi ostatecznie postać przedmiotów geometrii. Tych ostatnich zresztą jest wiele i w przeciwieństwie do idei można na nich prowadzić różnego rodzaju operacje (np. wpisanie koła w trójkąt, składanie trójkątów). Musimy zatem postawić następujące pytania: Czym są idee geometryczne? Jak rozumieć związek między ideami geometrycznymi a przedmiotami geometrii? W jaki sposób w strukturach zjawiskowych obecne są idee geometryczne i geometryczne przedmioty?

Prezentację odpowiedzi na tak sformułowane pytania proponuję poprzedzić analizą kilku znaczących stanowisk interpretacyjnych, które odnoszą się do sygnalizowanych kwestii.

²⁷ Platon: *Państwo*, 529de. Tłum. W. Witwicki.

²⁸ Ibidem, 510de.

²⁹ Ibidem, 533c.

³⁰ Ibidem, 511bc. Tłum. W. Witwicki.

Jedną z najciekawszych propozycji wydaje się interpretacja zaprezentowana przez A. Wedberga w pracy *Plato's Philosophy of Mathematics*³¹. Analizując kwestię możliwego rozumienia idei Platońskich w ich geometrycznej postaci, twierdzi on, iż ideom takim precyzyjnie odpowiadają pojęcia geometrii euklidesowej. Podobnie bowiem jak Platońskie idee, mają one status „obiektów” pozaczasowych i dostępne są jedynie poznaniu myślowemu. Znamionuje je przy tym ostateczna i absolutna prawdziwość. Twierdzi dalej, że refleksja nad pojęciami geometrii była prawdopodobnie jednym z głównych źródeł Platońskiej teorii idei³² w tym sensie, że ideę należałoby pojąć jako tę, która reprezentuje najwyższy stopień w pojmowaniu jakiejś rzeczywistości. Przykładowo, idea koła reprezentować może najwyższy stopień w pojmowaniu wszelkiej krągłości i stanowi idealny jej standard. Determinuje ona zatem klasę wielu jednostkowych przedmiotów, które mogą w niej partycypować³³. Wedberg zwraca przy tym uwagę na fakt, że na status idei, pojmowanych jako pojęcia geometrii euklidesowej, wskazuje również sam sposób ich definiowania (np. linii jako długości bez szerokości czy też powierzchni jako tego, co ma jedynie długość i szerokość), który świadczy o tym, że nie możemy tu mówić o przedmiotach czasoprzestrzennych, lecz jedynie o przedmiotach idealnych *sensu stricto*, egzystujących w obrębie świata inteligibilnego. Propozycja Wedberga jawi się jako niezwykle atrakcyjna. Oto, w sposób jasny i przejrzysty ukazany został status Platońskich idei geometrycznych, stanowiących najwyższe klasy, determinujące rzeczywistość w jej wymiarze matematycznym. Nie musimy już pytać, czym są idee, są one bowiem precyzyjnie zdefiniowanymi pojęciami geometrii euklidesowej. Pojęcia te stanowią autonomiczny, inteligibilny świat, dostępny jedynie poznaniu intelektualnemu (Wedberg wskazuje na poznanie dialektyczne i anamnetyczne). Mamy zatem konsekwentną teorię „dwu światów” wzajemnie do siebie odniesionych, opartą na zasadzie partycypacji w idealnych standardach. Koncepcja ta prezentuje się jako „ekonomiczna”, tj. wyjaśniająca maksimum za pomocą minimalnych założeń i eliminująca jednocześnie możliwe „mnożenie bytów ponad miarę” (często zarzut taki formułował Arystoteles w stosunku do Platońskiej teorii idei, np. w koncepcji „trzeciego człowieka”). Niestety, sądzę, że nie jest ona ostatecznie możliwa do przyjęcia. Można, co prawda, uznać przekonanie Wedberga, że Platon w jakiś sposób odnosił się do pojęć geometrii i wzorował się na

³¹ A. Wedberg: *Plato's Philosophy of Mathematics...*

³² Ibidem, s. 48: „Like other generic concepts these Euklidian concepts are for Plato »Ideas«, or »Forms«, or »Essences«, possessing timeless existence and accesible only for thought. **Refelection upon the concepts of geometry was probably one of the main sources of the Platonic theory of Ideas in general**”. [Podkr. – B.D.].

³³ „Every idea – is »one over many«, i.e., it determines a class of many particulars which partake of the Idea”. Ibidem, s. 55.

nich, „budując” swą teorię idei, nie sposób jednak – uważam – przyjąć założenia, że pojęcia geometrii euklidesowej stanowią odpowiednik Platońskich idei geometrycznych. Stanowisko krytyczne wynika z następujących argumentów:

1. Tradycja starożytna przekazała nam informację, że Platon przyjmował podział na przedmioty zmysłowe, przedmioty matematyczne, idee oraz principia bytowe. Utożsamienie zatem przedmiotów matematycznych z ideami znosiłoby przyjęte rozróżnienie.

2. Arystoteles informuje nas jednoznacznie, że różnica w statusie idei i przedmiotów matematycznych polegała przede wszystkim na tym, że na przedmiotach matematycznych można prowadzić działania (operacje matematyczne), podczas gdy na ideach takich operacji prowadzić nie można. Gdyby zatem idee były tożsame z przedmiotami geometrii, można by na nich prowadzić operacje matematyczne.

3. Platon jednoznacznie twierdzi, że idee są bytami i mają status bytu, nie są więc i nie mogą być przedmiotami matematycznymi.

4. Wiemy z historii greckiej matematyki, że przedmioty geometryczne są konstruowalne, tego zaś zdecydowanie nie można twierdzić o ideach.

5. Przedmiotów geometrii jest wiele (np. figur geometrycznych – kół), natomiast idea obejmująca te same przedmioty winna być i jest zawsze tylko jedna.

Sądzę, iż przedstawione argumenty przekonują, że interpretację Wedberga trudno uznać za ostateczną.

Wydaje się, że zdecydowanie bardziej zgodna z intuicjami Platońskimi jest interpretacja prezentowana przez D. Rossa w pracy *Plato's Theory of Ideas*³⁴. Powołując się na teksty Platońskich dialogów oraz na świadectwa bezpośrednich (przede wszystkim Arystotelesa) i pośrednich komentatorów starożytnych, powiada Ross, że podobnie jak w przypadku liczb idealnych, mamy również do czynienia z ideami geometrycznymi. Idee te stanowią skutek dymensjonalnego ujęcia liczb idealnych, do których D. Ross zalicza przede wszystkim jedność i pierwsze trzy liczby (dwa, trzy oraz cztery). Źródła takiego podejścia mają uzasadnienie zarówno w tradycji filozofii pitagorejskiej (tetraktys), jak i w specyficznym pojmowaniu związku między algebrą i geometrią, właściwym matematyce greckiej. Chodzi o możliwość i umiejętność przełożenia zagadnień geometrycznych na język algebry oraz języka algebry na zagadnienia geometryczne³⁵. Zrodziło to przekonanie, że w przypadku liczb idealnych mówić można o odpowiadającym im dymensjom przestrzennym. Jedności odpowiadałby punkt. W odniesieniu

³⁴ D. Ross: *Plato's Theory of Ideas...*

³⁵ Zob. R. Courant, H. Robbins: *Co to jest matematyka*. Tłum. E. Vielrose, R. Kołodziejczyk. Warszawa 1998, s. 129–136.

linii, liczbie idealnej dwa przysługuje długość i szerokość – tak że sama linia jako idea geometryczna okazuje się rezultatem związku liczby idealnej i przysługującej jej dymensji przestrzennej w postaci długości i szerokości, która sama jawi się jako nieokreślona, określenie bowiem „otrzymuje” dopiero od liczby idealnej. Tak więc idea linii sprowadza się do dwójności uobecnionej w nieokreślonej długości (długiego i krótkiego). Do dwójności, ponieważ dwa punkty determinują linię prostą. Podobnie jest w przypadku idei powierzchni – idei generowanej z liczby idealnej trzy, której przysługuje dymensja przestrzenna szerokiego i wąskiego (nieokreślona szerokość). Idea powierzchni stanowi więc trójność uobecnioną w nieokreślonej szerokości (szerokiego i wąskiego). Trójność, ponieważ trzy punkty determinują najprostszą figurę przestrzenną, tzn. trójkąt. Idea bryły jawi się z kolei jako czwórność w głębi. Czwórność, ponieważ cztery punkty determinują najprostszą bryłę – tetraedron³⁶. Należy dodać, że liczba idealna z przysługującą jej dymensją przestrzenną, wyznaczającą ideę geometryczną, swe ostateczne uzasadnienie znajduje (podobnie jak liczby idealne) w najwyższych pryncypiach bytowych Jedna i Nieokreślonej Diady, w których Jedno stanowi podstawę wszelkiej określoności, natomiast Diada – wszelkiej wielości i zróżnicowania (ponieważ problematykę tę będę omawiał szczegółowo w dalszych partiach pracy, obecnie jedynie ją sygnalizuję). Idee geometryczne stanowiłyby zatem warunek określoności i bycia podstawowych przedmiotów geometrii – matematycznie pojmowanych: punktu, linii, powierzchni i bryły, oraz występowania trzech dymensji: długości, szerokości i głębokości.

Oprócz prezentowanej przez D. Rossa koncepcji (opartej głównie na przekazie Arystotelesa) dysponujemy jeszcze innym, znaczącym świadectwem Sekstusa Empiryka, które przekazał w dziele *Przeciw matematikom*. Przekaz ten w interesującej nas kwestii brzmi następująco: „(276) W ten sposób wysunęły się na czoło, jako naczelne pryncypia wszystkiego: Pierwsza Monada i Nieokreślona Diada. Z tych dwu pryncypiów powstają, jak powiadają: jedność w obszarze liczb, później zaś numeryczna dwójka, z Pierwszej Monady jedność, z Monady i Nieokreślonej Diady: dwójka. Gdyż podwojone jedno daje dwa, i jak długo w obszarze liczb nie było dwójki, nie było też podwojenia, lecz wzięte ono zostało z Nieokreślonej Diady i w ten sposób powstała z niej i z Monady, dwójka w obszarze liczb. (277) Tak też powstały z pryncypiów pozostałe liczby, przy czym Jedno działa tu zawsze jako zasada ograniczenia, a Nieokreślona Diada zawsze podwaja, rozciągając liczby w nieskończoną wielość.

³⁶ D. Ross: *Plato's Theory of Ideas...*, s. 206–212. Powołuje się przy tym autor na przekazy Arystotelesa, spośród których najbardziej znaczące pochodzą z *Metafizyki*. Zob. Arystoteles: *Metafizyka*, 987b, 1028b, 1036b, 1080b, 1085a, 1089b, 1090b; Idem: *O duszy*, I 2, 404b.

Twierdzą też, że w pryncypiach tych rolę zasady czynnej przyjmuje Monada, zaś biernego tworzywa – Diada. W ten też sposób z pryncypiów wyłoniły się liczby, które urzeczywistniły cały porządek kosmosu. (278) Wpierw bowiem Monadzie przyporządkowany zostaje punkt, gdyż – tak jak Monada – jest czymś niepodzielnym. I tak jak Monada jest zasadą liczb, tak też punkt jest zasadą linii. Dlatego punkt uzyskuje miejsce odpowiadające jednemu; linia zaś traktowana jest jako podporządkowana dwójce, ponieważ w sensie przejścia myślana jest jako dwójka, jak i linia. (279) Wyjaśniając to inaczej, linia jest i może być pomyślana jako „długość bez szerokości” między dwoma punktami. Ostatecznie linia jawi się jako odpowiadająca dwójce. Powierzchnia zaś pojawia się wtedy, kiedy do długości dodana zostanie szerokość. (280) Gdy trzy punkty łączą się, powstaje powierzchnia. Z kolei trójwymiarowa figura i ciała (ostrobok) przyporządkowane zostają odpowiednio czwórce, gdy bowiem mamy trzy punkty i dodamy do nich inny punkt, otrzymujemy trójwymiarową piramidę (ostrobok). W ten sposób dane są trzy dymensje: długość, szerokość, głębokość. (281) Niektórzy jednak twierdzą, że ciało składa się z jednego punktu. Rozciągnięcie tego punktu tworzy linię, linia zaś rozciąga się w płaszczyznę, ta z kolei dalej rozciągnięta, tworzy trójwymiarowe ciała. (282) Lecz ten odłam pitagorejczyków odróżnia się od wcześniejszych (pitagorejczyków) tym, że ci ostatni wywodzą z dwu pryncypiów (Monady i Nieokreślonej Diady): liczby, z liczb punkty, linie i trójwymiarowe figury. Pierwsi zaś budują wszystko z jednego punktu, z którego kolejno powstaje linia, z linii powierzchnia, z powierzchni ciało. (283) W ten oto sposób urzeczywistniają się ciała trójwymiarowe. Z nich utworzone zostają ciała zmysłowe: ziemia, powietrze, ogień, woda, i w ogóle cały kosmos. Owe ciała zmysłowe są zorganizowane wedle harmonicznym prawidłości, które opierają się na liczbach i stosunkach wyznaczających doskonałą harmonię i zestrojenie. I tak, chodzi tu o zgodność wedle kwarty, kwinty i oktawy, tj. wedle proporcji $4 : 3$, $3 : 2$ i $2 : 1$ ³⁷.

Przytoczone tu koncepcje i świadectwa wskazują na szczególny sposób pojmowania tego, co moglibyśmy nazwać ideami geometrycznymi. Przede wszystkim należy zauważyć, że **idee geometryczne zostają ściśle związane z liczbami idealnymi, stanowiąc zasadniczo ich dymensjonalną postać**³⁸. Podobnie też jak liczby idealne, są one generowane z najwyższych pryncypiów i wyznaczają postać podstawowych przedmiotów geometrii³⁹. Mają także status „obiektów” idealnych i nie można na nich prowadzić matematycznych operacji. Nie trzeba też dodawać, że są one uchwytywalne

³⁷ Sekstus Empiryk: *Adv. Mathem.* (X, 276–283). (Testim. Plat. 32). Tłum. własne. Tłumaczenie (248–283) w *Aneksie*.

³⁸ Arystoteles: *Metafizyka*, 1090b.

³⁹ Ibidem, 1085a, 1089b. Podobne uzasadnienie znajdziemy w pracy D. Rossa: *Plato's Theory of Ideas...*, s. 206–212.

jedynie wglądem intelektu. Tak ujęte, stanowić one mogą uzasadnienie bycia i określoności przedmiotów geometrii. **Najistotniejsze wydaje się przy tym przekonanie Platona, że idee geometryczne: punkt, linia, powierzchnia i bryła, stanowiące dymensjonalną postać liczb idealnych, nie są tu i nie mogą być traktowane jako przedmioty matematyczne, przedmioty geometrii.** Nie chodzi więc w tym wypadku o punkt, linię, powierzchnię czy bryłę w sensie matematycznym. Są to przecież idee, a nie przedmioty geometrii. Jako takie, mają one i muszą mieć inny status niż przedmioty matematyki i muszą być inaczej myślane. Jest to stwierdzenie zasadnicze, wynikające z przekonania Platona, iż wiedza matematyczna (w tym i przedmioty geometrii) domaga się ostatecznego uzasadnienia z uwagi na prawdę oraz na uwzględnienie tego, co czyni wiedzę tę możliwą, jako jej podstawa⁴⁰. Chodzi zatem, podobnie jak w przypadku liczb matematycznych, o ἀρχή wszystkich ὑπόθεσις, jakimi posługuje się matematyka, w tym wypadku geometria.

Idee geometryczne jako idee nie mogą być żadnymi przedmiotami skonstruowanymi (np. za pomocą cyrkla i linijki, jak w przypadku przedmiotów geometrii), lecz muszą stanowić swoiste całości. Nie można na nich prowadzić operacji matematycznych (np. wpisywania trójkąta w koło). Są one dane za pomocą bezpośredniego wglądu noetycznego, poprzedzonego analizą dialektyczną, w przeciwieństwie do przedmiotów geometrii, w których analizie stosujemy metodę analityczną i aksjomatyczną⁴¹. **Idea geometryczna zatem nie może być definiowana jak przedmiot geometryczny i w tym też sensie nie jest ona żadnym przedmiotem geometrycznym. Jako niekonstruowalna nie jest żadnym obiektem. Określa ona natomiast cechy strukturalne każdego przedmiotu geometrycznego, sama nie będąc tym**

⁴⁰ Platon: *Państwo*, 510a.

⁴¹ Dokładne analizy tego zagadnienia prezentują w: B. Dembiński: *Teoria idei...*, s. 61–79. Warto w tym miejscu przywołać rozważania Z. Jordana, który w pracy: *O matematycznych podstawach...*, (s. 111–116) przekazuje nam opartą na relacji Proklosa dyskusję, jaka toczyła się między Menechmosem, uczniem Eudoksosa z Knidos, a Speuzypem i Amfinomosem, reprezentującymi stanowisko Platona. Menechmos twierdził, „że każde zagadnienie geometryczne jest problemem. Nie wystarcza bowiem podanie definicji tworu geometrycznego i udowodnienie twierdzenia, iż twór ten posiada te a te własności. Należy nadto podać dowód istnienia takiego tworu, a dowodem jest jego konstrukcja. [...] Stanowisko Platona, a potem Speuzypa, było odmienne. Według Platona twór i figura geometryczna dostępne są intuicji matematyka bezpośrednio i są określone za pomocą cech, które matematyk »widzi« i »ogląda«, gdy zastanawia się nad przedmiotem swoich badań. Dzięki owemu »widzeniu« odkrywa – gdyż tylko w odkryciu, a nie w konstruowaniu, mówić tu można – przedmiot geometryczny i przekonuje się o jego istnieniu. Owo »widzenie« wreszcie ukazuje mu utwory i figury geometryczne jako μία τις ιδέα ἀμέριστος, nie-sprowadzalne do innych, nie dające się rozłożyć na elementy prostsze i w związku z tym niekonstruowalne”.

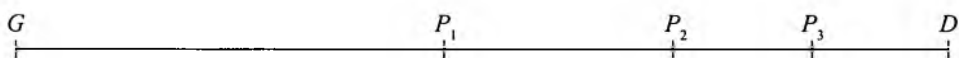
przedmiotem. W tym też sensie, podobnie jak liczba idealna, jest ona amorficzna. Znaczy to, że nie możemy analizować jej w sposób obiektywny. Pozostaje jedna jedyna możliwość pojmowania jej w sposób relacyjny, jako określonego typu odniesienia, takiego że „cokolwiek” realizuje owo odniesienie, stanowi jego ściśle określoną postać. W takim razie idea geometryczna jawiłaby się jako warunek wszelkiego upostaciowienia, z którym to mielibyśmy do czynienia dopiero na poziomie samej geometrii, w postaci przedmiotów geometrycznych. Można w tym wypadku myśleć podobnie, jak w odniesieniu do liczb idealnych. Przedmiotów geometrii jest wiele, wiele jest punktów, linii, trójkątów, kół czy kwadratów. Wielość ta musi mieć jednak w każdym przypadku swą jednorodną podstawę, która sprawia, że każdy punkt będzie punktem, każda linia linią, każdy trójkąt, koło czy kwadrat linią, trójkątem i kwadratem. Owa jednorodna podstawa stanowi zatem miarę określoności, jedną, niezmienną i niezależną od stanowienia podmiotowego, będącą zarazem racją powszechności i prawdziwości w poznaniu geometrycznym. Jak widać, idei takich byłoby wiele. Zasadniczo jednak da się je sprowadzić do czterech podstawowych (ze względu na odpowiedniość idei geometrycznych i arytmetycznych – liczb idealnych). Są nimi: punkt, linia, powierzchnia i bryła. Wszystkie idee stanowią postać najwyższych zasad bytowych Jedna i Nieokreślonej Diady⁴². Podobnie jak w przypadku liczb idealnych, jedność odpowiadająca w wymiarze dymensjonalnym geometrycznemu punktowi winna tu zostać uznana za zasadę, która jest koniecznym warunkiem możliwości zdefiniowania linii, powierzchni i bryły, zasadę, która sama nie da się jednak sprowadzić do linii, powierzchni czy bryły⁴³. W tym sensie stanowi ona autonomiczną i jednorodną całość, wyrażającą stosunek tożsamości względem samej siebie. Linia z kolei stanowiłaby całość wyrażającą każdy stosunek odniesienia, zachodzący między dwoma punktami, będący proporcją określoną algebraicznie jako $2 : 1$. Innymi słowy, proporcja $2 : 1$, wyrażona geometrycznie, jawić się będzie zawsze jako linia. W tym też sensie linia jako idea geometryczna stanowi dymensjonalną postać liczby idealnej dwa, która – jak pamiętamy – wyraża proporcję podstawową $2 : 1$. Dlatego idea geometryczna linii stanowić może najogólniejszą formę, wyznaczającą postać wszelakich struktur – zarówno matematycznych, jak i realnych, jeżeli tylko struktury te spełniać będą jej warunki. Tak rozumiana, idea linii jest jedna i nie można na niej prowadzić żadnych operacji, w przeciwieństwie do wielości przedmiotów matematycznych, w tym przypadku – nieskończonej wielości linii, rozumianych jako przedmioty geometrii. Podobnie ma się rzecz w odniesieniu do idei powierzchni, która stanowi dymensjonalną postać liczby idealnej trzy, wy-

⁴² Problem ten będzie analizowany szczegółowo w dalszej części rozprawy.

⁴³ Porównaj z analizami pomieszczonymi na s. 96–98 niniejszej pracy.

rażającej proporcję podstawową 3 : 1. Również ta idea stanowi swoistą całość i najogólniejszą formę wyznaczającą postać struktur matematycznych i realnych. Jest to forma wyrażająca proporcję podstawową dla wszelkich „obiektów” definiowanych jako powierzchnie i w tym sensie może być rozumiana jako istota rzeczy, określająca każdorazowo wszystko, co definiowane jest jako powierzchnia. Także ta idea, podobnie jak idea linii, jest jedna, niepodatna na operacje i obejmująca nieskończenie wiele postaci, spełniających jej warunki. Szereg ten dopełnia, mająca te same cechy i status, idea bryły, wyrażająca każdy rodzaj odniesienia określony stosunkiem 4 : 1, takim, który warunkuje strukturę trójwymiarową (głębokość w języku Platona). Wydaje się, iż Platon jest przekonany, że owe cztery idee geometryczne stanowią wystarczającą podstawę wyjaśnienia całej złożoności i wielości przedmiotów w obrębie świata geometrii, szczególnie tej, która jest bezpośrednio powiązana ze strukturami zjawiskowymi. Dowód na to znajdujemy przecież w *Timajosie*, w którym – jak pamiętamy – Platon sprowadza podstawowe stany fizyczne świata do żywiołów, przyporządkowując im określone wielościom foremne (bryły), te zaś sprowadza do powierzchni (dwa rodzaje trójkątów: równoboczny i różnoboczny), które utworzone są z linii, te ostatnie z kolei z punktów⁴⁴. Oczywiście, idee geometryczne obejmują również ideę koła, czworoboku czy przekątni, przy czym każda z tych idei stanowi określoną postać proporcji podstawowej.

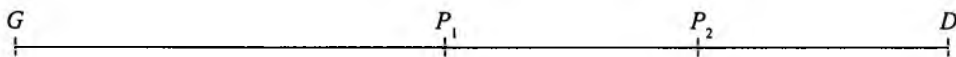
Jeżeli założymy zasadność takiej interpretacji, to możemy ponownie skorzystać ze schematu generowania przedmiotów matematycznych i idei, który opiera się na propozycji Van der Wielena, aby wykazać, że ów schemat odpowiada również procesowi generowania przedmiotów geometrycznych z geometrycznych idei.



Jeżeli przyjąć, że odcinek GD podzielimy przez środkowy punkt P_1 , to proporcja 1 : 1, która jest tu proporcją dla GP_1 i P_1D , przekształci stosunek GD w stosunek określony 2 : 1 dla GD do P_1D , generując w ten sposób liczbę dwa, której przysługuje dymensjonalny wymiar linii. Pojawi się zatem geometryczna idea linii, stanowiąca najogólniejszy schemat, ogólną formę, wzorec nieskończonej wielości przedmiotów geometrycznych określanych jako linie. Podobnie dzieje się, gdy odcinek P_1D podzielimy przez środkowy punkt P_2 ; wówczas proporcja 1 : 1 wyrażająca relację P_1P_2 do P_2D przekształci stosunek GD w stosunek określony 4 : 1, generując liczbę idealną cztery, której odpowiada dymensjonalny wymiar bryły. Jeżeli zaś podzielimy odcinek GD przez środkowy punkt P_1 , to proporcja 1 : 1 dla GP_1 do P_1D przekształ-

⁴⁴ Platon: *Timajos*, 48a–61b. Zob. również: B. Dembiński: *Teoria idei...*, s. 146–161.

ci relację GD do P_1D w proporcję $2 : 1$, generując liczbę dwa. Jeśli teraz GD podzielimy przez P_2 , tak że stosunek GP_2 do P_2D będzie proporcją $2 : 1$, to stosunek GD do P_2D wyrazi się proporcją $3 : 1$, generując liczbę idealną trzy, której odpowiada dymensjonalny wymiar przestrzeni. Dojdziemy do geometrycznej idei powierzchni. Tej ostatniej sytuacji odpowiada następujący schemat:



Możemy uznać, że tak pojęte idee geometryczne stanowią ściśle określone formy organizacji przestrzeni. W istocie wyznaczają one możliwe relacje między elementami konstytuującymi ową przestrzeń. W tym sensie idee te stają się miarami określoności i bycia tejże przestrzeni. Miary te decydują o rodzajach odniesienia między elementami tworzącymi przestrzeń. Dlatego też mogą być i są one wyrażane przez proporcje, harmonie i symetrie⁴⁵. Miary takie ukazują „prawdziwą naturę rzeczy”. Podstawowym bowiem uzasadnieniem każdej struktury (czy to matematycznej, czy realnej), składającej się z jakichś elementów, jest zespół wewnętrznych relacji, proporcji, czy też symetrii, które decydują o postaci owej struktury, stanowiąc jej istotę. Dlatego rozumienie danej struktury zależy każdorazowo od zdolności uchwycenia tego, co wyznacza podstawowe relacje w jej obrębie. Tym zaś w odniesieniu do przedmiotów geometrii i struktur przestrzennych realnego świata są idee geometryczne.

Wydaje się, że Platon ma świadomość tego faktu w stopniu szczególnym. Kiedy bowiem w *Timajosie* podejmuje próbę analizy struktury świata, stwierdza, że jest on związkiem nieuporządkowanego tworzywa i idei oraz liczb, które nadały tworzywu określoną formę⁴⁶, powodując, że tworzywo to przyjęło postać czterech elementów: wody, ognia, ziemi i powietrza. Postanawia zbadać naturę tych elementów, odwołując się do najogólniejszych zasad, które elementy te konstytuują. Powiada: „[...] dla każdego jest jasne, że ogień, ziemia, woda i powietrze są ciałami. Lecz ciało posiada z natury także grubość, a każda grubość obejmuje z konieczności powierzchnię; każda wreszcie powierzchnia prostolinijna składa się z trójkątów, z których każdy ma

⁴⁵ Zob. H. Laue: *Mass und Mitte*. Münster i. W. und Osnabrück 1960. [Rozprawa habilitacyjna w maszynopisie].

⁴⁶ „Przed uformowaniem bowiem świata wszystkie te elementy zachowywały się bez umiaru. Gdy później wszechświat zaczął się porządkować, na samym początku, ogień, woda, ziemia i powietrze już miały pewne ślady właściwej im formy, lecz pozostawały na ogół w tym stanie, w jakim znajduje się naturalnie każda rzecz, gdy Bóg jest nieobecny. Gdy były już w tym stanie, otrzymały od Niego swoje formy pod wpływem Idei i Liczb. O ile to tylko było możliwe, Bóg utworzył z tych rodzajów, które nie były tak rozłożone, zespół najpiękniejszy i najlepszy”. Platon: *Timajos*, 53a–53b. Tłum. P. Siwek.

jeden kąt prosty, a inne ostre. Z tych trójkątów jeden ma z obu stron część kąta prostego podzieloną równymi bokami”. I dodaje: „[...] w rzeczywistości cztery gatunki rodzą się istotnie z trójkątów”⁴⁷. Z dwóch rodzajów trójkątów (równobocznego i różnobocznego), których konstrukcyjnymi elementami są punkt i linia, da się w istocie skonstruować pięć wielościanów foremnych, mianowicie tetraedr, oktaedr, heksaedr, ikosaedr oraz dodekaedr. Tetraedr, oktaedr, ikosaedr i dodekaedr zbudowane są z trójkątów prostokątnych różnobocznych. Heksaedr zaś tworzy bryłę, na którą składają się kwadraty zbudowane z trójkąta prostokątnego równoramienne. Grecy, w tym Platon, szczególnie po odkryciach pitagorejczyków i Teajteta przypuszczali, że nie istnieje więcej niż pięć wielościanów foremnych (co ostatecznie wykazał dopiero Euler w 1752 roku)⁴⁸, i zdecydowali uznać, iż one to właśnie stanowią podstawowy wymiar określający geometryczną strukturę świata. Platon zatem świadomie i konsekwentnie zdecydował się przypisać czterem podstawowym elementom cztery wielościany foremne, piąty wielościan (dodekaedr) przypisując konstrukcji samego wszechświata przez Boga⁴⁹ (później dodekaedr przyporządkowano eterowi).

Jak zatem traktować trójkąty, o których mówi Platon? Można – sędzę – założyć, że Platon również potraktował dwa typy trójkątów prostokątnych (równoboczny i różnoboczny) jako postacie jednego trójkąta prostokątnego w ogóle, a wobec tego trójkąt prostokątny byłby gatunkiem, który zawiera się w każdym trójkącie, kiedy abstrahuje się od jego wielkości. Wtedy we wszystkich przekształceniach (poza wielkością) zmianie nie ulegałaby sama trójkątność. W tym sensie forma geometryczna (trójkąt prostokątny) stanowiłaby zawsze to, co wspólne i trwałe we wszelkich przekształceniach. Wówczas jedna idea, określałaby postacie trójkątów, następnie zaś wielościanów foremnych, a w końcu zjawisk, jak również wyraźnie oddzielałaby przedmioty geometrii od idei geometrycznych⁵⁰. W istocie należy sądzić, że chodzi tu jednak o ideę trójkąta pojmowaną jako przestrzenna dymensja idealnej liczby trzy, która przybiera postać proporcji podstawowej 3 : 1. Podobnie jest w przypadku idei linii (2 : 1) czy punktu (1 : 1). Można zatem powiedzieć, że kształt trójkąta jest wyznaczony przez proporcję taką, że cokolwiek spełniać będzie tę proporcję, przybierze postać trójkąta. W tym sensie można mówić o idei trójkąta, którą nazwać można trójkątownością

⁴⁷ Ibidem, 53cd, 54c.

⁴⁸ Zob. R. Courant, H. Robbins: *Co to jest matematyka...*, s. 233–238. Z. Jordan podaje, że trzy z wymienionych pięciu brył odkryli pitagorejczycy, pozostałe dwa wielościany skonstruował Teajtet. Z. Jordan: *O matematycznych podstawach...*, s. 274.

⁴⁹ Zob. Platon: *Timajos*, 55c: „Bóg posłużył się nią dla wszechświata, gdy kreślił jego plan”. Tłum. P. Siwek.

⁵⁰ Można tak myśleć na podstawie analiz prezentowanych przez Platona w *Liście VII*, w którym postuluje on przyjęcie idei koła.

być trójkątem samym, w odróżnieniu od wszelkich trójkątów matematycznych, czy też tych, które związane są z naturalnymi stanami zjawisk, np. trójkąty w kryształach. Zauważmy, nie chodzi tu o konkretną postać (matematyczną czy realną) trójkąta, lecz o pewien rodzaj odniesienia, który sam, nie będąc żadnym obiektem, wyznacza postać, czy też klasę określonych obiektów, o których mówić możemy, że są trójkątami. Ten specyficzny rodzaj odniesienia sprawia, że możemy kwalifikować różne przedmioty (matematyczne czy realne) jako przynależne do określonej klasy lub gatunku. Odniesienie to jest niezależną od stanowienia podmiotowego prawidłowością, wydarzającą się obiektywnie w strukturze świata⁵¹, która sprawia, że możliwe są trójkąty matematyczne i trójkąty realne. Każdy natomiast trójkąt matematyczny czy realny stanowi jedynie konkretną, jednostkową postać idei trójkąta. Ta zaś jawi się jako ogólna i obiektywna prawidłowość, wyznaczająca postać zarówno przedmiotów matematycznych, jak i przedmiotów realnych. Podobnie dzieje się w przypadku idei koła, o której tak wiele mówi Platon w *Liście VII*. Również owo „koło samo w sobie” (αὐτὸς ὁ κύκλος) – jak je określa – będące prawdziwym bytem (ἀληθὴς ὄν) i istotą (τὸ δὲ τί), jest czymś innym niż matematyczny model, matematyczny przedmiot, czy też przedmiot zjawiskowy. Te ostatnie różnią się bowiem od „koła samego” (piąte ujawnienie) – jak powiada Platon – tym, że są całkowicie przeciwne temu, co określa się mianem „koła jako takiego”: „[...] koła jako takiego, do którego odnoszą się te wszystkie przedstawienia [nazwa, określenie, obraz, wiedza – B.D.], żaden z tych zabiegów nie dotyka, ponieważ jest ono czymś innym od nich”⁵². „Koło jako takie”, będąc ideą, stanowi również specyficzną miarę określoności, która sprawia, że cokolwiek miarę ową spełnia, będzie przedmiotem matematycznym (kołem matematycznym) bądź realną strukturą. Zrozumieć naturę świata, czy też zrozumieć naturę przedmiotu matematycznego, to dotrzeć do tego, co świat ten bądź przedmiot w sensie ostatecznym konstytuuje. Znaczy to: dotrzeć do idei pojętej jako miara określoności, będąca z istoty swojej relatywem⁵³.

⁵¹ Istnieją bowiem w strukturze świata przedmioty realizujące ideę trójkąta, niezależne od jakiegokolwiek stanowienia podmiotowego. Można tu wspomnieć chociażby o kształtach właściwych ścianom naturalnych kryształów.

⁵² Platon: *List VII*, 343a, 342c.

⁵³ Korzystam tu z określenia, jakim posłużył się zasadnie S. Blandzi w swej pracy *Henologia. Meontologia. Dialektyka* (Warszawa 1992). Znakomity przykład pojmowania idei podaje C.F. von Weizsäcker w pracy: *Jedność przyrody* (Warszawa 1978, s. 449–450). Sądzę, że stanowi doskonałą ilustrację prezentowanych tu intuicji, związanych z rozumieniem idei jako relatywu. Powiada autor: „Jeźdźcowi żyjącemu życiem jeźdźca wiadoma jest ta struktura świata, która pozwala, by koń i człowiek znajdowali się w związku wzajemnym, zwanym przez nas jazdą wierzchem, i wiadomo mu, że to sprzęt, uzda umożliwia ten związek; słowem, wiadoma mu jest funkcja uzdy. Możliwość takiej funkcji zasadza się na budowie cielesnej oraz dyspozycji psychicznej konia i człowieka, istot przystosowanych do

Trudność w ujęciu tak rozumianych idei polega na tym, że owe idee nie są żadnymi obiektami czy też przedmiotami. Ponieważ nasze poznanie nakierowane jest na przedmioty i obiekty, niezwykle trudno pojąć nam wymiar rzeczywistości, który jest wymiarem nieobiektywnym, stanowiącym samo odniesienie, a nie tylko jego skutki. Sądzę, iż można powiedzieć, że doświadcza tego każdy, kto podejmuje się trudu myślenia matematycznego. Wydaje się tego świadomy również Platon, który uważa, że studiowanie matematyki (przede wszystkim zaś geometrii) stanowić może warunek i właściwą podstawę rozważań nad naturą bytu. Sprawia ono bowiem, że musimy przekroczyć poziom myślenia zmysłowo-wyobraźniowego, odwołującego się do myślenia obiektywnego, na rzecz myślenia w kategoriach relacji, związków czy odniesień, ponieważ dopiero to myślenie pozwala nam zrozumieć naturę obiektów czy przedmiotów matematycznych i realnych struktur zjawiskowych. W tym też sensie myślenie matematyczne „otwiera” nas – zdaniem Platona – na myślenie filozoficzne, które sięgać ma natury bytu, z istoty swej będącego nie rzeczą, przedmiotem czy obiektem, lecz relatywem (określonym rodzajem odniesienia). Ważna jest przy tym świadomość, że idee, miary określoności wszystkiego, co w jakikolwiek sposób będące, nie stanowią czegoś dowolnego, przypadkowego czy też zależnego od stanowienia podmiotowego. Są one natomiast – jak określił je Platon – wiecznym modelem, wedle którego Boski Demiurg ukształtował i uporządkował chaos pierwotnego tworzywa, czyniąc świat najpiękniejszym z możliwych.

Poza faktem nieobiektywności idei i konieczności myślenia w kategoriach relacyjnych jest inna jeszcze przyczyna trudności w uchwytowaniu idei. Dotyczy ona dostępności poznawczej każdej idei. Jeżeli przyjmiemy, że każda idea stanowi podstawę tego, co wspólne, tożsame i niezmiennie we wszelkich ujawnieniach, natomiast poznawczo są nam dane jedynie ujawnienia (określone postacie samej idei), wynika z tego, że idea nie jest nam nigdy dana bezpośrednio, lecz zawsze „za pośrednictwem” postaci, ujawnień, przez których pryzmat może się sama manifestować. Dlatego też uchwycenie treści właściwej każdej idei domaga się analizy możliwie wielu postaci i związków im właściwych. W odniesieniu do matematyki możemy powiedzieć, że przedmioty matematyczne stanowią utworzone w drodze abstrakcji modele, które domagają się ostatecznego uzasadnienia, to zaś możliwe jest jedynie – zdaniem Platona – w przypadku odwołania się do matematycznych idei. Tym samym analiza przedmiotów matematycznych staje się warunkiem

swego środowiska. Strukturę tę stworzył Bóg stwórca – przytaczam, antycypując określenie z mitu podanego w *Timajosie*. Bóg zatem sprawił możliwość funkcji uzdy i właśnie tej możliwości Platon nadaje terminologicznie nazwę idei uzdy”. Idea jest więc tym, co umożliwia „bycie w związku wzajemnym”, tzn. jest sama określonym typem odniesienia, relacji, dlatego też można ją określić mianem relatywu.

możliwości dotarcia do samych idei. Jeżeli jednak idea stanowi wspólną podstawę i źródło określoności wielu postaci, to wyłania się problem ustalenia, która z postaci czy też które z postaci reprezentują najpełniej i w sposób „najdoskonalszy” samą ideę. Jeżeli przykładowo przyjmiemy, że każda struktura jest określonym związkiem proporcji, to stajemy przed koniecznością dotarcia do proporcji podstawowych, organizujących tę strukturę. Nie jest to zadanie łatwe. Nie dość bowiem, że musimy zrezygnować z „myślenia obiektowego” na rzecz „myślenia relacyjnego”, to jeszcze często grozi nam błąd w ocenie tego, co stanowi proporcje podstawowe, a co wtórne. Niezwykle trudny okazuje się również problem ujęcia wszelkich zależności między proporcjami podstawowymi. Wszystko to sprawia, że konieczne staje się wypracowanie metody, dzięki której władni będziemy sięgać „rzeczywistości” samych idei, znajdując zarazem uzasadnienie bycia i określoności przedmiotów matematyki oraz – w dalszej kolejności – struktur zjawiskowych.

Wiemy już, że „obszar świata idei” jest obszarem nieobiektywnym. Nie można zatem w odniesieniu do niego stosować metod poznawczych właściwych myśleniu obiektywnemu, czyli metody analitycznej, czy też metody aksjomatycznej⁵⁴. Jeżeli uznać, że idea nie jest żadnym obiektem (i w tym sensie cechuje się amorficznością), lecz stanowi relatyw, wyznaczający postać każdej struktury obiektywnej (czy to przedmiotu matematycznego, czy zjawiska), to jedyną adekwatną metodą jej uchwytowania jest i może być metoda dialektyczna, której istotę stanowi zdolność wyjaśniania samej relacyjności. Platon twierdzi, że jest to metoda, która ma na celu ostateczne uchwycenie bytu⁵⁵. Metoda dialektyczna związana jest z analizą języka i jego struktury, co wynika w sposób konieczny z przyjęcia przez Platona Parmenidejskiej tezy o odpowiedniości, jaka zachodzi między myśleniem a byciem⁵⁶. Głosi ona, że wszelkie poznanie odwołuje się do tego, co jest, i nie jest możliwe, aby dotyczyło czegokolwiek, co nie jest. Poznanie dokonuje się w myśli, która wyrażona jest zawsze w określonym języku. Skoro zaś myśl źródłowo odnosi się do tego, co jest, to również pojęcia, które myśl tę artykułują, „niosą” o tym pewną informację. Zadanie dialektyki polega na wydobyciu owej informacji w drodze analizy treści i struktury pojęć oraz analizy relacji, jaka zachodzi między samymi pojęciami. Rzecz jasna, nie wszystkich pojęć to dotyczy, lecz jedynie takich, w których to, co jest, wyraża się w sposób najpełniejszy. Platon w dialogu *Sofista* określa je mianem μέγιστα τῶν γένων – „najwyższych pojęć rodzajowych”, oraz podporządkowanych im pojęć gatunkowych. Zasadniczo zaś chodzi tu o analizę relacji, jakie zachodzą, czy też zachodzić mogą, między najwyższymi pojęciami rodzajowymi

⁵⁴ Pełny opis tej metody znajdzie czytelnik w mojej pracy *Teoria idei...*, s. 58–64.

⁵⁵ Platon: *Państwo*, 534b.

⁵⁶ Τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι. *Parmenides* (DK 28, B 3).

(κοινωνία γένων), jak też między pojęciami rodzajowymi i pojęciami gatunkowymi⁵⁷. Dialektyk winien w ten sposób zdobyć wiedzę o tym, które relacje są możliwe, które konieczne, a które wykluczone. W tym celu, w drodze łączenia (συναγωγή) i podziału (διάρεσις), bada on „przebiegi” pojęć gatunkowych, dochodząc do najogólniejszych rodzajów, następnie sprawdza ich „przebieg” aż do granicznych pojęć gatunkowych ἄτομον εἶδος (aby nie mieszać rodzajów i gatunków), wyznaczając tym samym właściwą hierarchię pojęć i ściśle określając związki, jakie między owymi pojęciami zachodzą. Ujawnienie rodzaju związków na poziomie analizy najogólniejszych pojęć (rodzajowych i gatunkowych) pozwala wnosić o strukturze i „rzeczywistości” tego, do czego pojęcia te odnoszą, a więc do tego, co jest, i do jego postaci⁵⁸. W przypadku matematyki celem będzie dotarcie do ἀρχή wszystkich ὑπόθεσις występujących na poziomie dianoetycznym. Poziomem tym – jak powiada Platon – dysponują geometrzy i im podobni, kiedy posługują się założeniami⁵⁹. Nie sięgają oni jednak postaci samych, tj. ἀρχή wszystkich ὑπόθεσις, które mieszczą się w obszarze matematyki. Aby zatem ostatecznie uzasadnić wszelkiego typu hipotezy i modele otrzymane w drodze abstrakcyjnego myślenia dianoetycznego, należy podjąć analizę związków zachodzących w ich obrębie (związków wewnętrznych) oraz związków zachodzących między nimi (związków zewnętrznych). Celem zaś jest dotarcie do idei-miar, warunkujących bycie i określoność poszczególnych przedmiotów matematyki, będących ἀρχή wszystkich ὑπόθεσις. Chodzi – jak mówi Platon – o to, „czego myśl sama dotyka mocą dialektyki, kiedy też pewne założenia przyjmuje, ale nie jako szczyty i początki, tylko naprawdę jako szczeble pod stopami, jako punkty oparcia i odskoku, aby się wznieść do szczytu i do początku wszystkiego, dotknąć go i w końcu zejść znowu w dół, trzymając się tego, co się samo szczytów trzyma, a nie posługując się przy tym w ogóle żadnym materiałem spostrzeżeniowym, tylko postaciami samymi poprzez nie same i do nich samych dochodząc i na nich kończąc”⁶⁰. Dialektyka zatem pozwala sięgnąć samego bytu, idei-miary, relatywu, będącego związkiem podstawowym, czy też podstawową proporcją, wyznaczającą postać i strukturę zarówno przedmiotów matematyki, jak i zjawisk. W tym sensie poznanie matematyczne, wsparte analizą dialektyczną, umożliwia – jak mówi o tym Platon – poznanie bytu wiecznego⁶¹. Jest ono przy tym o tyle uzasadnione, że sam byt, idea, będące rodzajem nieobiektyowego

⁵⁷ Platon: *Sofista*, 253be, 254cd. Zob. B. Dembiński: *Teoria idei...*, s. 108–122.

⁵⁸ Ibidem, s. 65–79.

⁵⁹ Platon: *Państwo*, 510c, 511a, 511d.

⁶⁰ Ibidem, 511bc. Tłum. W. Witwicki.

⁶¹ Szczególna jest, rzecz jasna, w tym względzie Platona preferencja poznania geometrycznego. Powiada: „[...] poznanie geometryczne dotyczy tego, co istnieje wiecznie [...] i pociąga duszę do prawdy [...]”. Ibidem, 527b. Tłum. W. Witwicki.

odniesienia, warunkującego wszelkie inne rodzaje odniesień, możliwe są do ujęcia jedynie w perspektywie dialektyki, która z istoty swej jest myśleniem relacyjnym. Jedynie ona (dialektyka) zatem władna jest naprowadzić nas na poznanie samych idei. Pozostaje to w zgodzie z greckim rozumieniem racjonalności, w myśl którego działanie rozumu traktuje się jako rodzaj wglądu w całość stosunków i proporcji wyrażających prawdziwą naturę rzeczy. Kiedy zatem poszukujemy teoretycznego uzasadnienia czegoś, wtedy odwołujemy się do pojęcia stosunku, zakładając, że różne aspekty są powiązane w naszej koncepcji tak, jak są związane w rzeczy, której nasze myślenie dotyczy. Z tego punktu widzenia zrozumieć całość wewnętrznych proporcji oraz proporcje podstawowe będące formami ogólnymi, które konstytuują daną strukturę, to zrozumieć istotę „rzeczy”⁶². Te ogólne formy uniwersalnych proporcji określamy mianem idei-miar⁶³.

Platon zdaje się jednak iść jeszcze dalej. Postuluje bowiem istnienie specyficznej formy oglądu idei, formy, którą można określić mianem „wgląd noetyczny”. Pracom K. Alberta zawdzięczamy wyjaśnienie tej szczególnej kwestii. W wykładzie *O Platońskim pojęciu filozofii* wykazuje, że filozof władny jest osiągnąć bezpośredni ogląd idei mocą intelektualnego wglądu, będącego postacią *intuitio mistica*⁶⁴. Wgląd ten jawi się jako zwieńczenie i szczyt poznania dialektycznego. Jest on rodzajem intelektualnego „widzenia”, które pozwala „zobaczyć” określoną relację podstawową, będącą miarą określoności wszelkich innych relacji, podporządkowanych owej mierze. Jest to pewien rodzaj percepcji umysłowej, który nie sprowadza się wyłącznie do skojarzeniowego ujęcia elementów już znanych (będących wynikiem analizy danej struktury), lecz stanowi on **nagły błysk zrozumienia**, sprawiający, że widzi się poszczególne elementy jako przejawy jednej całości, jednego źródłowego powiązania, które warunkuje wszystko inne. Wgląd ten jest tożsamy z poznaniem **prawdy**. Jest również tożsamy z poznaniem **bytu**. W *Liście VII* Platon mówi o tym w następujących słowach: „[...] z trudem, gdy niby krzysiwa trzeć je będziemy o siebie wzajemnie: nazwy i określe-

⁶² To precyzyjne określenie czerpię z ustaleń dokonanych przez D. Bohma w jego pracy: *Ukryty porządek...*, s. 34 i nast.

⁶³ Interesujący przykład podaje D. Bohm: Jeżeli weźmiemy trójkąt *ABC*, będący strukturą uporządkowaną, to jego porządek wyznaczony jest właściwymi granicami, którymi są odcinki *AB*, *BC* i *CA*. Granice te wskazują na podstawową miarę określoności tego trójkąta, którą stanowi proporcja granic $AB : BC : CA$. W tym zatem przypadku zrozumieć „istotę rzeczy” – to zrozumieć miarę, będącą proporcją granic, która wyznacza strukturę danego trójkąta. Kształt trójkąta jest więc opisany za pomocą proporcji (miary) między jego bokami (względne długości). Zawsze, kiedy miara ta zostanie spełniona, otrzymamy określony rodzaj trójkąta. Zob. D. Bohm: *Ukryty porządek...*, s. 125–136.

⁶⁴ K. Albert: *O Platońskim pojęciu filozofii*. Tłum. J. Drewnowski. Warszawa 1991. Intuicje K. Alberta stały się podstawą mych ustaleń. Zob. również: P.J. Davis, R. Hersh: *Świat matematyki...*, s. 340–347.

nia, wzrokowe obrazy i doznawania zmysłowe, drogą życzliwie stosowanych prób wypróbowując ich moc i posługując się metodą pytań i odpowiedzi bez podstępnej zawiści, wtedy dopiero tryśnie światło właściwego ujmowania każdej rzeczy i rozumienie napięte aż do najwyższych granic ludzkiej możliwości”⁶⁵. Takie akty percepcji nie mogą być jednak opisane dokładnie i dokładnie zdefiniowane. Wynika to z wielu przyczyn. Przede wszystkim trudno opisywać językiem przystosowanym do analizy obiektowej „coś”, co z istoty samo jest nieobiektywne. Ponadto zakres treści ujawniającej się w takim akcie percepcji jest zawsze ograniczony strukturą poznającego podmiotu, który Platon skłonny jest wiązać z wpływem cielesności⁶⁶. Inną przyczynę stanowi fakt, że dla człowieka, w przeciwieństwie do Boga, widzenie to nie jest stanem trwałym. Mędrzec bowiem obcuje z obszarem prawdy i bytu jedynie przez krótkie, trwające moment wglądy, które nie mogą być trwale zachowane. Potwierdzają to relacje tych wszystkich, którzy w różnych dziedzinach nauk wglądy takie osiągnęli. Powiada K. Albert: „Eros, a tym samym filozof, osiąga wprowadzić wiedzę bogów (jako miłujący, który dopina swego celu, lub dopadający swego celu myśliwy), a nie potrafi tego, co osiągnął, utrzymać, pozostać przy nim. Inaczej powiedziawszy: poznanie filozoficzne popada z powrotem, ciągle na nowo, w sposób widzenia właściwy codzienności. Dążenie nie jest tu ze swej istoty niespełnialne, nieskończone i bezbrzeżne, musi być jednak podejmowane ciągle na nowo, ponieważ nie umie pozostawać u swego celu. Na tym zasadza się »między« i konieczność ciągle odnawianego dążenia. Filozof nie jest więc ze swej istoty σοφός, ale nie jest też ἀμαθής, ponieważ dociera przecież, choćby tylko przelotnie, do wiedzy boskiej – σοφία”⁶⁷. Owo „momentalne” widzenie prawdy może być dopiero wtórnie artykułowane za pomocą określonego języka, przy założeniu że owa „momentalność” ukazuje zawsze jedynie ograniczony zakres ujawniania się samej prawdy. Dlatego – jak powiada Platon – „mąż poważny o rzeczach takiej wagi z całą pewnością pisać nie będzie i nie wyda ich na łup zawiści i nieporadności ludzkiej”⁶⁸.

⁶⁵ Platon: *List VII*, 344b. Tłum. M. Maykowska.

⁶⁶ Zob. B. Dembiński: *Teoria idei...*, s. 80–90.

⁶⁷ K. Albert: *O Platonskim pojęciu filozofii...*, s. 22.

⁶⁸ Platon: *List VII*, 344c. Tłum. M. Maykowska. Problem ten wiąże się z poważną dyskusją, która toczy się wokół zagadnienia stosunku pisma (*sola scriptura*) do ustnego nauczania Platona. T. Szlezak w swej pracy: *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen* (Berlin–New York 1985), oraz w pracy: *Czytanie Platona* (tłum. P. Domański. Warszawa 1997), twierdzi, iż Platon nadawał piśmu ograniczoną wagę na rzecz przekazu ustnego, w którym to dopiero uwzględnione są „rzeczy najwyższej wartości” (τιμιώτερα). Nie możemy zatem – według niego – owych τιμιώτερα poszukiwać w obrębie samych dialogów, lecz musimy się odwołać do tradycji ustnej. Jest to – moim zdaniem – teza bardzo niebezpieczna, gdyż podaje ostatecznie w wątpliwość całą treść przekazu ujawnioną w pismach Platona, postulując odwołanie się jedynie

Widać zatem, że należy odróżnić zdolność docierania do prawdy od zdolności jej precyzyjnego i pełnego językowego wyrażania.

Platon postuluje przyjęcie pewnego warunku, który umożliwia intelektualny wgląd w byt i prawdę. Jest nim zdolność, czy też umiejętność, którą określa w *Państwie* mianem „odwrócenie” (περιστροφή)⁶⁹. Chodzi tu o rodzaj postawy poznawczej, w której to poznający, świadomy ograniczeń wynikających z poznania zmysłowego, dianoetycznego i dialektycznego, „odwraca się” w stronę prawdy danej w noetycznym, intuicyjnym oglądzie, sięgając tego, co stanowi podstawę i źródło wszystkiego, o czym mówić można w obszarze poznania dialektycznego, dianoetycznego i zmysłowego. Jest wtedy władny oglądać to, co „samo w sobie”, stając się uczestnikiem Boskiego wymiaru, a samo poznanie odsłania się jako rodzaj cudu. Ten niezwykle moment wglądu opisuje Platon w *Uczcie*, kiedy relacjonuje stan poznania samego Piękna: „I nagle mu się cud odsłania: piękno samo w sobie, ono samo w swojej istocie. Otwiera się przed nim to, do czego szły wszystkie jego trudy poprzednie; on ogląda piękno wieczne, które nie powstaje i nie ginie [...] z początku się człowiek ku temu pięknu wznosi, jakby po szczeblach wstępował: od jednego do dwóch, a od dwóch do wszystkich pięknych ciał, a od ciał pięknych do pięknych postępów, od postępów do nauk pięknych, a od nauk aż do tej nauki na końcu, która już nie o innym pięknie mówi, ale człowiekowi daje owo piękno samo w sobie; tak, że człowiek dopiero przy końcu istotę piękna poznaje”⁷⁰. To, co „samo w sobie”, staje się wtedy ostatecznym źródłem wiedzy i poznania.

do tradycji ustnej i traktując treść dialogów jako zespół odsyłaczy do „nauki niepisanej”. Pomija się w ten sposób nie tylko naturalną ewolucję myśli Platońskiej (właściwą każdemu filozofowi), lecz dokonuje się również zafałszowania myśli samego Platona. Twierdził on bowiem, że trudność w opisaniu „rzeczy najwyższej wagi” nie wynika z konieczności odwołania się do nauk niepisanych, lecz z „natury przedmiotu”, z którym mamy do czynienia, oraz ograniczonym sposobem jego poznania. Powiada Platon: „Dlatego też żaden rozumny człowiek nie poważy się nigdy zamknąć w niej [w mowie – B.D.] tego, co pojął umysłem, i skazać do tego jeszcze na stężenie, któremu ulega cokolwiek w znakach pisanego słowa [...]. Tak samo i nazwy przedmiotów: żadna, twierdzimy, nie przysługuje żadnemu na mocy jakiegś pewnie ugruntowanej zasady [...]. W wypadkach natomiast, w których naciskamy, aby nam co do owego »piątego« [idei »koła samego w sobie« – B.D.] udzielić odpowiedzi i odsłonić je przed nami, byle kto z tych, którzy posiadają sztukę obalania twierdzeń, bierze górę i sprawia, że ten, kto usiłuje przedstawić to w wykładzie, piśmie czy dyskusji, wydaje się większości słuchaczy człowiekiem nie rozumiejącym się zgoła na tym, o czym pokusił się pisać lub mówić. Nie zdają sobie oni przy tym sprawy niekiedy, że to nie dusza tego, kto to napisał czy wygłosił, doznaje tutaj porażki, lecz podważona zostaje zasadnicza wartość każdego z owych ujawnień, zasadniczo niedoskonałych”. Platon: *List VII*, 343ad. Tłum. M. Maykowska. Widać tu więc, że nie o odwołanie się do nauk ustnych chodzi, lecz o z istoty niedoskonały, ograniczony i skończony sposób poznania tego, co „samo w sobie”.

⁶⁹ Platon: *Państwo*, 515c, 518c, 521c.

⁷⁰ Platon: *Uczta*, 210e–212a. Tłum. W. Witwicki.

Taki rodzaj wglądu nie przysługuje jednak każdemu, lecz jedynie tym – jak powiada Platon – których „łączy z przedmiotem więź pokrewieństwa” i którzy przemierzali poszczególne stopnie wiedzy, mozolnie wspinając się w górę i schodząc w dół⁷¹. W ten sposób potwierdzona została zasada „przejścia” określonych stopni wiedzy oraz pewien dar ostatecznego wglądu w prawdę, który przysługuje jedynie wybranym⁷². Wydaje się, że ten właśnie moment stanowi podstawę zrozumienia wszystkich „głębokich” odkryć, jakich w dziejach dokonano w różnych naukach i systemach myślenia. Platon zdaje się tego świadomy w sposób szczególny, obserwując odkrycia w dziedzinie matematyki, astronomii, teorii muzyki, które właściwe były jego czasom. Dotrzeć zatem do prawdy – to dotrzeć do prawidłowości, idei-miar, wyznaczających postać wszelkich struktur matematycznych oraz zjawiskowych, a więc odsłonić podstawowe relacje (relatywy) konstytuujące wymiar danego nam w poznaniu świata.

⁷¹ Platon: *List VII*, 343e, 344a.

⁷² Ibidem.



ROZDZIAŁ PIĄTY

Teoria pryncypiów bytowych

Analiza Platońskiej teorii idei w jej matematycznym kontekście ukazała ontologiczny status i funkcję, jaką pełnią idee w wyjaśnianiu struktury danego w poznaniu świata. Koncepcja ta wydaje się w odniesieniu do filozofii Platona formą egzemplifikacji myślenia ontologicznego w greckiej matematyce i fizyce. Platon, poszukując odpowiedzi na pytanie o ostateczne ontyczne źródło ustrukturalizowania świata, jego porządku i ładu, odwołał się do teorii liczb idealnych i geometrycznych idei. Tym sposobem idee, stanowiące podstawę określoności wszelkich struktur i ich występowania, mogły być definiowane jako byty w najściślejszym tego słowa znaczeniu. To bowiem byt jest każdorazowo tym, dzięki czemu „coś” jest, i jest tym, „czym” jest. Jak wiemy, bytów tych, idei przyjmuje Platon wiele. W dialogach, koncentruje on zasadniczo uwagę na prezentacji funkcji, jaką pełnić może koncepcja idei w wyjaśnianiu określonych struktur i stanów rzeczy. Posługuje się przy tym licznymi przykładami, nie stroniąc od „ćwiczeń intelektualnych” oraz ukazywania trudności, jakie niesie z sobą jej przyjęcie. Wydaje się przy tym świadom fakt, że teoria idei nie stanowi jeszcze zwieńczenia procesu filozoficznej analizy. Uzasadnienia bowiem domaga się przyjęcie wielości idei oraz zróżnicowania w ich obrebie.

Jeżeli przyjąć – jak chce tego Platon w epoce średnioakademickiej – że idei jest wiele, każda jest tożsama z sobą (stanowiąc swoistą całość), a zarazem różni się od innej idei, to w sposób naturalny rodzi się pytanie: Jak pojąć ową wielość, tożsamość i zróżnicowanie? Jeśli założyć również – jak

czyni to Platon – że każda idea jest bytem, to widać, że pytanie o to, co czyni każdy byt bytem, przekształca się od razu w pytanie o fundamenty ontologii. Otwiera się przed nami dziedzina, którą Arystoteles (wzorując się zapewne na filozofii Platonińskiej) określał mianem filozofii pierwszej¹. Platon decyduje się rozważyć kwestię fundamentów ontologii i czyni to, jednak już nie w formie przekazu pisemnego (*sola scriptura*), lecz w postaci wykładów ustnych (niepisanym – ἄγραφα δόγματα). O treści ustnego nauczania informują nas uczniowie i starożytni komentatorzy jego myśli. Całość tych przekazów określa się mianem „tradycja pośrednia”².

Zanim dokonamy analizy treści przekazów pośrednich, należy przypomnieć, że problem ostatecznego uzasadnienia bytów-idei sygnalizował Platon już w dialogach. Dotyczy to przede wszystkim dialogów: *Państwo*, *Parmenides*. W *Państwie* postuluje Platon – jak pamiętamy – przyjęcie ponadbyтового pryncypium Dobra, które czyni „odpowiedzialnym” za bycie i określoność wszystkich bytów (idei) oraz wszystkiego tego, co w jakikolwiek sposób będące. Powiada tam: „[...] temu, co poznawalne, nie tylko poznawalność dzięki Dobru przysługuje, ale również to, co jest i jego bycie od niego pochodzi, przy czym Dobro nie jest byciem, lecz tym, co ponad nim, czymś pierwszym i przewyższającym wszystko”³. Jako takie, Dobro stanowi szczególną jedność, wyniesioną ponad wielość bycia (idee, przedmioty matematyczne, zjawiska). W tym też sensie Dobro to określić można mianem Jedna-Dobra. Obejmuje ono wszelką wielość bycia. Ponieważ najwyższy stopień bycia przypisuje Platon ideom, które definiuje jako byty we właściwym tego słowa znaczeniu, przeto Jedno-Dobro, skoro usytuowane jest ponad wszelkim byciem, a więc i ponad bytem (ponad ideami), nie może być samo pojęte jako byt czy idea (idea najwyższa), lecz musi być rozumiane jako **ponadbytowe pryncypium**, stanowiące źródło określoności wszelkich postaci bycia – zarówno bytów, jak i tego, co w jakikolwiek inny sposób będące (przedmioty matematyczne i struktury zjawiskowe). Pryncypium to „stoi na szczycie świata”, decydując o poznawalności i istnieniu wszelkich postaci bycia, oraz wyznaczając w jego obrębie wszelki porządek, wszelką harmonię, prawdę i piękno.

¹ „Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τοῦτω ὑπάρχοντα καθ’ αὐτὸ [τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἀκροτατάς αἰτίας – B.D.]. „Jest wiedza, która bada byt jako taki, i to, co do niego przynależy”. Arystoteles: *Metafizyka*, 1003a. Tłum. własne.

² Całość przekazów (określonych jako Testimonia Platonica) zebrał K. Gaiser i umieścił w swojej pracy: *Platons ungeschriebene Lehre*. Stuttgart 1963. Zob. *Aneks*.

³ τοῖς γιγνοσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γινώσκεισθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ’ ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ’ ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος. Platon: *Państwo*, 509b. Tłum. własne. W zakres tego, co poznawalne wchodzi – jak pamiętamy: idee, przedmioty matematyczne i zjawiska.

Skoro zatem wszelkie postacie bycia stanowią skutek obecności w nim najwyższego ponadbyтового pryncypium Jedna-Dobra, to jak rozumieć zróżnicowanie w obrębie bycia, generujące wielość jego postaci, przy założeniu że mają one źródło i podstawę w jednym pryncypium? Jak widać, zagadnienie sprowadza się ostatecznie do problemu właściwego ujęcia relacji, jaka zachodzi między specyficznie definiowanym Jednym (pryncypium) a wielością (postaci) bycia. Konkretnie zaś chodzi o relację między pryncypium Jedna-Dobra a byciem samym (byciem w najogólniejszym sensie, które z istoty swej nieokreślone, pod wpływem działania zasady określoności przyjmuje określoną wielość postaci)⁴. Platon próbuje rozwiązać ten problem w dialogu *Parmenides*, odwołując się do analizy pojęcia uczestnictwa (μέθεξις) Jedna w byciu. Problem wyraża teza: Jedno jeżeli jest (ἐν εἰ ἔστιν). Powiada, że rozważywszy uczestnictwo Jedna w byciu (ὅτι οὐσίας μετέχει τὸ ἐν), należy stwierdzić, że pierwszym jego skutkiem jest wystąpienie wielości, ponieważ Jedno, które jest (tzn. uczestniczy w byciu), jest już od początku zdwojone na: Jedno i jest. Każde z nich ma znowu w sobie dwoje: Jedno ma w sobie, że jest, jest zaś to, że jest Jedno. Można tak iterować dalej. W ten sposób uczestnictwo Jedna w byciu ukazuje relację Jedna do bycia taką, że Jedno uczestnicząc w byciu, od razu pojawia się jako wiele⁵. Odnosząc to ustalenie do sposobu uczestnictwa pryncypium Jedna-Dobra w byciu, możemy stwierdzić, że skutkiem owego uczestnictwa jest wielość postaci, stanowiących rezultat związku Jedna-Dobra i bycia. Każda z tych postaci jawi się jako bycie określone przez Jedno-Dobro. Tak rozumiane, bycie definiowane może być jedynie jako byt (bycie określone)⁶. Możemy więc powiedzieć, że **pierwszym** skutkiem uczestnictwa Jedna-Dobra w byciu jest ujawniająca się w jego obrębie wielość bytów. **Wielość ta jest w istocie wielością idei**. Wielość idei miałaby więc ostateczne uzasadnienie i ufundowanie w fakcie uczestnictwa pryncypium Jedna-Dobra w byciu. Jedno-Dobro, jeżeli uczestniczy w byciu, „generuje” wielość postaci bycia, spośród których pierwszymi są byty-idee. Jako byty stanowią one również pierwsze przedmioty poznania. Poznawalność ta wynika z ich pierwotnej złożoności, jako rezultatu związku Jedna-Dobra i bycia. **To bowiem, co niezłożone, nie może stanowić przedmiotu poznania**⁷. Byt zatem, idea, jeżeli

⁴ Zobacz też analizy na stronach następnych niniejszej pracy.

⁵ Zob. Platon: *Parmenides*, 142d–143a: τὸ τε γὰρ ἐν τὸ ὄν ἀεὶ ἴσχει καὶ τὸ ὄν τὸ ἐν ὥστε ἀνάγκη δὴ ἀεὶ γινόμενον μηδέποτε ἐν εἶναι. Παντάπασι μὲν ὄν. Οὐκοῦν ἄπειρον ἂν τὸ πλεῖθος οὕτω τὸ ἐν ὄν εἶη. "Εοικέ γε. Zob. B. Dembiński: *Teoria idei. Ewolucja myśli Platńskiej*. Katowice 1999, s. 91–108.

⁶ Zob. ustalenia, jakich dokonano w rozdziale pierwszym, poświęconym rozumieniu podstawowych terminów Platńskiej ontologii.

⁷ Chodzi tu o ostateczną konsekwencję ustaleń dokonanych w I hipotezie *Parmenidesa*, w której wykazano niemożliwość poznania tego, co proste, niezłożone i izolowane. Słusz-

jest poznawalny, nie może być prosty i niezłożony. Widać przecież, że jest on skutkiem uczestnictwa Jedna-Dobra w byciu, a zatem że „jest utworzony” z Jedna-Dobra i bycia, stanowiących o jego pierwotnej złożoności.

Zarysowuje się jednak w tym miejscu problem właściwego rozumienia samego uczestnictwa. Jedno bowiem, uczestnicząc w byciu, powoduje pojawienie się wielości idei. Zauważmy wszakże, że nie są to nigdy takie same idee (tzn. będące jedynie jakąś samoduplikacją Jedna-Dobra), lecz że każda z nich jest odmienna, różna od innej idei. Rodzi się wobec tego pytanie o podstawę różnicowania w obrębie idei, pytanie, które można by sformułować następująco: Jak w konsekwencji uczestnictwa Jedna-Dobra w byciu wyjaśnić pojawienie się wielorakich i różnicowanych bytów-idei?

Wydaje się, że odpowiedzi na to pytanie poszukiwać możemy dopiero w przekazach „tradycji pośredniej”, która informuje nas o treści nauk Platońskich określanych mianem „nauki niepisanej” (ἄγραφα δόγματα), prezentującej rezultaty ustnego nauczania Platona w obrębie Akademii, a nazywanej również naukami ezoterycznymi (w przeciwieństwie do fazy egzoterycznej – nauk pisanych)⁸.

Analizując treść późnych dialogów Platona, można dojść do przekonania, że w coraz wyższym stopniu zdaje się on dostrzegać, iż wszelkie bycie, manifestujące się w postaci idei, przedmiotów matematycznych i struktur zjawiskowych, stanowi związek jedności i wielości, tożsamości i różnicowania. Uznaje (zapewne pod dużym wpływem koncepcji pitagorejskiej), że związek ten domaga się ostatecznego uzasadnienia. Jeżeli bowiem założyć, że byty (idee) są konsekwencją uczestnictwa Jedna-Dobra w byciu, bytów tych jest wiele i są one różnicowane, to konieczne staje się przyjęcie zasady, wedle której Jedno-Dobro, uczestnicząc w byciu, czyni je wielorakim i różnicowanym. To samo dotyczy tożsamości i różnicy. Każda idea, każda struktura matematyczna czy zjawiskowa stanowi szczególną tożsamość,

nie zresztą na tej podstawie twierdzono w późniejszych koncepcjach filozoficznych, że przykładowo, Bóg – jako istota niezłożona i w najwyższym stopniu prosta – jest i musi być niepoznawalny i niesprowadzalny do niczego, co poza nim samym. Dopiero to, co w jakimś, chociażby pierwotnym stopniu złożone, może być poznawalne. Skoro zatem poznawalny jest byt (idea), to nie może być on czymś absolutnie prostym i izolowanym. Poznaniu tak rozumianego bytu służy metoda dialektyczna. Już zatem sama poznawalność bytu, możliwość jego myślowego uchwycenia mocą dialektyki, wskazuje, że byt musi być złożony. I dopiero tak rozumiany, byt może stać się punktem wyjścia filozofii, tak chociażby, jak ujmował to Arystoteles w swej koncepcji filozofii pierwszej.

⁸ Wydaje się oczywistym, że nauczanie Platona w Akademii nie może być ograniczane do układania filozoficznych dialogów. Trudno bowiem wyobrazić sobie, aby Platon nie prowadził wykładów, nie odbywał filozoficznych dyskusji, czy też nie polemizował z innymi stanowiskami filozoficznymi. Dlatego nie sposób zrozumieć Platona, analizując jedynie przekaz dialogiczny. Należy zwrócić się w stronę przekazów uczniów i komentatorów Platona, które informują nas o ostatniej (niepisanej) fazie filozofii Platońskiej.

decydującą o tym, że jest ona tym, czym jest, a nie czymś innym. Zarazem jednak każda idea, struktura matematyczna czy zjawiskowa ukazuje się jako zróżnicowana względem innej idei, struktury matematycznej czy zjawiskowej. Konieczne wydaje się w tej sytuacji znalezienie odpowiedzi na pytanie: Jaka jest przyczyna takiego zróżnicowania?

Platon podejmuje się udzielić odpowiedzi na tak postawione pytanie, odwołując się do koncepcji najwyższych zasad bytowych: Jedna (ἑν) i Nieokreślonej Diady (ἀόριστος δυάς), czy też Dużego i Małego (μέγα καὶ μικρόν). Najistotniejsze informacje związane z treścią tych nauk przekazują nam: Arystoteles, Aristoksenos, Simplicjusz, Aleksander z Afrodyzji, Teofrast, Sekstus Empiryk, Diogenes Laertios, Pseudo-Aleksander, Hestiajos, Heraklides, Filoponus, Temistios i Syrian. Zastanówmy się nad treścią tych wywodów, które jawią się jako najistotniejsze.

Powiada Arystoksenos: „Arystoteles zwykł opowiadać, że większość spośród tych, którzy słuchali wykładu Platona *O Dobru*, odniosła takie oto wrażenie. Sądzi, że mówić on będzie o uznanych dobrach ludzkich, takich jak bogactwo, zdrowie czy siła, bądź o powszechnie podziwianym szczęściu. Lecz kiedy okazało się, że zaczął on mówić o matematyce i liczbach, geometrii i astronomii, w końcu o tym, że Dobro jest tożsame z Jednym, byli zaskoczeni tak paradoksalnym przedstawieniem sprawy. Część nie pojmowała tego, inni w ogóle ganili [takie ujęcie – B.D.]”⁹.

Mówi Arystoteles: „[...] chociaż w swych tzw. »naukach niepisanych« podał inne wyjaśnienie [...]”¹⁰.

Filoponus stwierdza: „W traktacie *O filozofii* opisuje treść wykładu *O Dobru*. W nim to Arystoteles mówi o tym, co działo się na seminariach Platona. Jest to jednak księga Arystotelesa. Wspomina tam o opiniach Platona i pitagorejczyków, które dotyczą wiedzy o tym, co będące, i o zasadach”¹¹.

Już na podstawie tych przykładów widać, że stykamy się oto z formą przekazu nauki Platona, która wykracza poza przekaz pisany. Stanowi ona przedmiot wykładów i dyskusji, jakie prowadził Platon w murach Akademii. W dalszych analizach przedstawię szczegółowo treść ustnego nauczania Platona. Obecnie zaś proponuję prezentację treści tej nauki w postaci przekazów wydobywających jej najogólniejsze cechy. Treść (ogólną) nauki o najwyższych pryncypiach można scharakteryzować, posługując się następującymi przykładami relacji autorów starożytnych:

Mówi Arystoteles: „Skoro idee mają być przyczynami wszystkiego, to ich elementy są elementami wszystkiego, co będące. Duże i Małe są zasa-

⁹ Arystoksenos: *Harm. Elem.*, II, 30–I. (Testim. Plat. 7). Tłum. własne.

¹⁰ Arystoteles: *Fizyka*, IV, 209b. (Testim. Plat. 54a). Tłum. K. Leśniak.

¹¹ Filoponus: *In Aristot. De anima*, I 2, 404b. (Testim. Plat. 25B). Tłum. własne.

dami w sensie tworzywa, zaś w sensie istoty jest nią Jedno. Z nich to [z Dużego i Małego] przez uczestnictwo w Jednie, utworzone są liczby [idealne]. Ale to, że Jedno jest samą istotą, a nie nazywa się Jednem jakiegoś bytu, zgodne jest z poglądami pitagorejczyków, jak również to, że liczby są przyczynami wszystkiego innego jako ich istoty. Zamiast nieograniczonego, pojmowanego jako Jedno, przyjął diadę za nieokreślone Wielkie i Małe. I sądził, że liczby są poza tym, co zmysłowe, gdy oni [pitagorejczycy – B.D.] twierdzili, że same liczby są rzeczami, i nie postrzegali przedmiotów matematyki jako czegoś pośredniego [między ideami a tym, co zmysłowe – B.D.]. Jeżeli więc [Platon – B.D.] przyjął, w odróżnieniu od pitagorejczyków, że Jedno i liczby są poza rzeczami, i jeśli wprowadził idee, to zrodziła się ta koncepcja na podstawie wywodów dialektycznych (jego bowiem poprzednicy nie rozumieli się na dialektyce). To zaś, że uczynił Diadę drugą naturą [zasadą – B.D.], to tylko dlatego, że liczby, poza pierwszymi, wywodzą się z niej jakby z jakiegoś pratorczywa [...]. Platon więc o tych zagadnieniach, które są badane, tak mówi: widać jasno, że przyjął tylko dwie przyczyny, to, przez co coś jest czymś, oraz tworzywo (idee są przyczyną tego, czym coś jest, natomiast przyczyną idei Jedno). Tworzywo jest podłożem, o którym są orzekane idee, w przypadku tego, co zmysłowe, Jedno zaś jest orzekane jako przyczyna idei, tak że diada ta stanowi Duże i Małe”¹².

Twierdzi Simplicjusz: „Aleksander powiadał, że wedle Platona Jedno i Nieokreślona Diada, którą nazywał Dużym i Małym, stanowią zasady wszystkiego, a więc i samych idei. Podobnie relacjonuje tę kwestię również

¹² Arystoteles: *Metafizyka*, I, 987b–988a. Tłum. własne. Niezwykle trudny to przekaz, zarówno w sensie rozumienia jego istoty, jak i tłumaczenia. Rzecz w tym, że Arystoteles wykląda doktrynę Platonską za pomocą języka własnej filozofii. Platonska teoria pryncypiów przyjmuje tu postać Arystotelesowskiej teorii zasad, w której substancja jest związkiem formy i materii, dzięki czemu zarówno forma, jak i materia stają się przyczynami samej substancji. Z tej perspektywy patrząc, Platonskie pryncypia bytowe: Jedno i Nieokreślona Diada (Dużego i Małego), przyjmują postać zasady formalnej i materialnej, zgodnie z którą Jedno stanowi źródło określoności każdej idei (liczby idealnej), idea zaś jest źródłem określoności tworzywa, stanowiącego zasadę materialną. Takie czytanie teorii zasad Platona przez Arystotelesa jest uprawnione z punktu widzenia filozofii Arystotelesa i wpisuje się w interpretację, wedle której Jedno stanowi zasadę formalną, a Diada – zasadę materialną. Czy jednak odpowiada ono intencjom Platona, w to należałoby wątpić. Możliwość takiego ujęcia teorii pryncypiów przedstawię w dalszej części pracy – wtedy, kiedy ukażę różne modele interpretacyjne teorii pryncypiów. Chciałbym jeszcze zwrócić uwagę na jeden moment, mianowicie na tłumaczenie w przytoczonym tekście pojęcia οὐσία nie jako substancji czy bycia, lecz jako istoty. Z dalszej bowiem treści przekazu wynika, że chodzi Arystotelesowi o przyczynę, która sprawia, że coś jest czymś (τί ἐστι), tym zaś może być tylko istota. Jest to, być może, również zgodne z określeniami οὐσία, używanymi przez Arystotelesa; jednym z nich jest – jak pamiętamy – τὸ τί ἦν εἶναι, a więc istota. Tłumaczenie: substancja czy bycie, nie miałyby tu sensu.

Arystoteles w swym dziele *O Dobru*. Niektórzy wskazują też na Speuzypa i Ksenokratesa oraz innych, którzy słuchali wykładu Platona *O Dobru*. Wszyscy, którzy zapisali i zachowali jego słowa, twierdzili, że przyjmował on te same zasady. Platon – powiadają – uczynił Jedno i Nieokreśloną Diadę zasadami wszystkiego [było to zgodne z doktryną pitagorejczyków, za którymi wielokrotnie podążał]. Uczynił zatem również Nieokreśloną Diadę zasadą idei, nazywając ją Dużym i Małym, a tym samym oznaczył [wszelkie] tworzywo¹³. Platon w swym wykładzie *O Dobru* twierdził, że Duże i Małe stanowiły tworzywo, i mówił również, że tworzywo to było z istoty nieograniczone oraz że wszystko, co zmysłowe, jest nim objęte i byłoby niepojmowalne z punktu widzenia samego tworzywa jako nieskończonego i płynnego z natury. Wynika z tego, że Duże i Małe jest obecne w sferze noetycznej, a tą jest Nieokreśloną Diadą, która w związku z Jednym staje się zasadą wszystkich liczb i wszystkiego, co będące, przy czym liczby są tu pojmowane jako idee¹⁴.

Dodaje Aleksander: „Idee są przyczynami wszystkiego innego, skoro zaś są liczbami, ich przyczyny są przyczynami liczb. Twierdził, że przyczyny te to Jedno i Diada. Skoro w liczbach przejawia się zarówno Jedno, jak i to, co poza nim samym, tj. Więcej i Mniej, to poza Jednym samym jako Jednym przyjął jeszcze za zasadę Większe i Mniejsze. Diada pojawia się jako pierwsza po Jednym, obejmując sobą zarówno Więcej, jak i Mniej”¹⁵. [...] Oni to [platonicy] przywiązywali duże, wręcz największe znaczenie do zasad. Zasady te były dla nich zasadami samych idei. Są nimi Jedno i Nieokreśloną Diadą, o czym wspominał i mówił w swej pracy *O Dobru*. Dla niego też zasady te były zasadami liczb”¹⁶.

Już ta ogólna charakterystyka Platonskiej nauki o zasadach wskazuje na pewne szczególne jej cechy. Platon okazuje się spadkobiercą presokratejskich intuicji filozoficznych, odwołujących się do teorii zasad. Widoczna staje się przede wszystkim konfrontacja nauki Platona z koncepcjami filozoficznymi pitagorejczyków. Nie popełnimy chyba błędu, twierdząc, że treści „nauk niepisanych” stanowią specyficzne nawiązanie do pitagorejskiej teorii zasad, w której przyjmuje się dwa pryncypia: granicę ($\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$) i nieograniczone ($\alpha\pi\epsilon\iota\rho\upsilon\nu$)¹⁷. Zachowały się także w przekazach informacje o tym, że pita-

¹³ Simplicjusz: *In Arist. Phys.*, 187a 12. (Testim. Plat. 8). Tłum. własne.

¹⁴ Ibidem, III 6, 207a. (Testim. Plat. 53B). Tłum. własne.

¹⁵ Aleksander: *In Arist. Methaph.*, A 6, 987b. (Testim. Plat. 22B). Tłum. własne.

¹⁶ Ibidem, A 9, 990b. (Testim. Plat. 48B). Tłum. własne.

¹⁷ Można się tu powołać na przekaz Arystotelesa, który w swej *Metafizyce* (I, 986a), referując poglądy pitagorejczyków, prezentuje tabelę zasad, na której szczytzie usytuowane są zasady granicy i nieograniczonego. W tym też sensie to nie liczba stanowi $\alpha\pi\chi\eta$ świata, lecz najwyższe zasady, z których to liczby są dopiero „generowane”. Potwierdzenie tego znajdujemy w przekazach Filolaosa z Krotony, który tak oto przedstawia tę koncepcję: „Wszystko, co istnieje, musi być albo ograniczone, albo nieograniczone, albo ograniczone i nieograniczone jednocześnie, nie może zaś być tylko nieograniczone. Skoro bowiem to,

gorejczycy przyjmowali również koncepcję zasad, określanych przez nich mianem Monady i Diady, z których wyprowadzali liczby¹⁸. Platon przejmując tę koncepcję, adoptując ją do teorii idei i teorii przedmiotów matematycznych oraz struktur zjawiskowych, w której przyjmuje ona nazwę teorii najwyższych zasad bytowych.

Kolejną istotną cechą Platońskiej nauki o zasadach jest usytuowanie jej w wyraźnym kontekście ontologiczno-matematycznym. Platon posługuje się tu matematyczną egzemplifikacją teorii idei, egzemplifikacją, w której idee utożsamione zostają z liczbami (idealnymi); dla nich poszukuje się zasad decydujących o ich wielości i różnicowaniu. Jest to zapewne szczególnie rezultat wprowadzenia w obręb filozofii zagadnień związanych z rozwojem nauk (matematyki, astronomii, teorii muzyki itp.), właściwy pracom badaczy w Akademii, czego niezwykle wyraźny ślad znajdujemy już w dialogach Platona (można tu wskazać *Państwo*, *Menona*, *Fileba* czy w końcu *Timajosa*). Platon decyduje się na poszukiwanie uzasadnień ostatecznych, zarówno w obrębie ontologii, jak i nauk, znajdując je w teorii zasad bytowych. Jak będziemy się jednak mogli przekonać później, Platon nie ograniczy teorii zasad do kontekstu matematycznego. Tradycja pośrednia informuje nas również o tym, że zasady te stosował do wyjaśniania kwestii etycznych, estetycznych i kosmologicznych. Znaczenie Platońskiej teorii zasad znajduje swe szczególne potwierdzenie w dyskusjach, jakie toczą się na jej temat w obrębie Akademii, a także w ogromnym wpływie, jaki wywarła na myśl filozofów Starej Akademii, szczególnie Speuzypa i Ksenokratesa, wreszcie na późniejsze dzieje platonizmu i pitagoreizmu.

Omówienie Platońskiej teorii pryncypiów proponuję rozpocząć od przedstawienia ogólnej charakterystyki zasad: Jedna i Nieokreślonej Diady, przekazanej nam w tekstach komentatorów starożytnych.

co istnieje, nie jawi się jedynie jako ograniczone ani jako nieograniczone, jasne jest, że świat i wszystko, co w nim istnieje, zostało harmonijnie zestrojone z ograniczonego i nieograniczonego. Ujawnia się to zaś we wszystkim, co jest w świecie. Spośród tych rzeczy bowiem powstałe z ograniczonego, jawią się jako ograniczone, z ograniczonego i nieograniczonego – jako ograniczone i nieograniczone, zaś z nieograniczonego jako nieograniczone”. Stobajos: *Eclogae*, I 21, 7 Diels, EVS, B2. Tłum. J. Gajda-Krynicka. Genezę tej problematyki w interesujących analizach prezentuje D. Kubok w pracy: *Problem „apeiron” i „peras” w filozofii presokratejskiej*. Katowice 1998.

¹⁸ Informuje nas o tym anonimowy przekaz, który odnajdujemy u Focjusza w jego *Bibliotece*: „Uczniowie Pitagorasa powiadali, że różnią się od siebie monada (*monas*) i jedno (*hen*). Uważali bowiem, iż monada istnieje w tym, co poznawalne umysłem, jedno zaś – w liczbach. W podobny sposób, jak powiadali, dwa (*dyo*) istnieje w liczbach, dyada zaś (*dyas*) jest nieograniczona. Monada jest pojmowana przez równość i miarę, dyada zaś przez nadmiar i brak, środka bowiem i miary nie może być więcej ani mniej, natomiast nadmiar i brak może ciągnąć się w nieskończoność; dlatego też samą dyadę nazywali nieograniczoną. I skoro wszystko sprowadzali do liczb – to, co z monady, i to, co z dyady – wszystkim bytom przypisywali liczby”. Tłum. J. Gajda-Krynicka w: *Żywoty Pitagorasa*. Wrocław 1993, s. 125–126.

ROZDZIAŁ SZÓSTY

Jedno (ἓν) jako pryncypium

W przekazie Arystoksenosa czytamy: „Arystoteles zwykł opowiadać, że większość spośród tych, którzy słuchali wykładu Platona *O Dobru*, odniosła takie oto wrażenie. Sądziли, że mówić on będzie o uznanych dobrach ludzkich, takich jak bogactwo, zdrowie czy siła, bądź o powszechnie podziwianym szczęściu. Lecz kiedy okazało się, że zaczął on mówić o matematyce i liczbach, geometrii i astronomii, w końcu o tym, że Dobro jest tożsame z Jednym, byli zaskoczeni tak paradoksalnym przedstawieniem sprawy. Część nie pojmowała tego, inni w ogóle ganili [takie ujęcie – B.D.]”¹.

Platon utożsamiał zatem Dobro z Jednym (ὅτι ἀγαθὸν ἐστὶν ἓν). Odnosząc to twierdzenie do ustaleń, jakie poczynił Platon odnośnie do Dobra w *Państwie*, możemy stwierdzić, że Dobro jawi się jako ponadbytowa (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) zasada określoności i bycia wszystkiego, co w jakikolwiek sposób będące (bytem-idea, przedmiotem matematycznym czy zjawiskiem)². Potwierdza to Arystoteles, mówiąc, że Jedno jest zasadą bycia³. Ma ono zarazem – jak twierdzi Sekstus Empiryk – status pryncypium

¹ Aristoksenos: *Harm. elem.*, II, 30–I. (Testim. Plat. 7). Tłum. własne.

² Καὶ τοῖς γινωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γινώσκεισθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ’ ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ’ ἐτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος. Platon: *Państwo*, 509b.

³ γὰρ ἓν οὐσίαν εἶναι. Arystoteles: *Metafizyka*, 987b.

transcendentnego, gdyż jest usytuowane ponad ideami⁴. Dodaje przy tym Sekstus, że Jedno jako pryncypium jawi się zawsze jako przyczyna wszelkiej równości, gdyż Jedno samo jest równością, a więc przyczyną wszystkiego, co równe, nie mając w sobie niczego, co nieokreślone, niczego, co większe czy mniejsze. Jego zasadniczą zatem funkcję stanowi wyrównywanie, przez co rozumieć należy wprowadzanie jedności w obręb tego wszystkiego, co stanowi wielość i nieokreśloność. Widać przy tym, że Jedno odgrywa tu rolę aktywnej przyczyny, decydującej o postaci określonej struktury czy struktur, jako że „wprowadza” ono określoność w obręb tego, co nieokreślone, o którym to nieokreślonym może w tym kontekście powiedzieć Sekstus, że jest biernym twórcy⁵. Precyzyjne wyrażenie tej intuicji znajdujemy w słowach Arystotelesa, który powiada w *Metafizyce*: „[...] do tego, co Jedno, należy być tożsamym, podobnym i równym, a do tego, co wiele, być odrębnym, niepodobnym i nierównym”⁶. Widać tu, że Jedno oprócz funkcji wyrównywania stanowi również zasadę tożsamości i podobieństwa we wszystkim, co będące. Istotne to stwierdzenie w kontekście analiz, które prowadziliśmy w odniesieniu do koncepcji idei, przedmiotów matematycznych czy zjawisk. To zatem, że każda idea jest swoistą całością i tożsamością, decydującą o podobieństwie organizowanych przez nią struktur, ma ostateczne źródło w Jednie. Dlatego też Jedno staje się zasadniczą przyczyną wszelkiego ładu, porządku i harmonii w obrębie świata. Jest zarazem przyczyną jego poznawalności, jeśli poznawalność wiązać z określonym porządkiem, tożsamością i podobieństwem. W tym też sensie wy-

⁴ „W ten sposób wprowadzali uczniowie pitagorejczyków dla tego, co pojęte jako »samo w sobie«, obejmujący je rodzaj – Jedno” (καὶ δὴ τῶν μὲν καθ’ αὐτὰ νοουμένων γένος ὑπεστήσαντο Πυθαγορικῶν παῖδες, ὡς ἐπαναβεβηκός, τὸ ἓν) Sekstus Empiryk: *Adv. Mathem.*, X, 270. (Testim. Plat. 32). Tłum. własne. Pełny tekst – zob. *Aneks*. Należy tu zwrócić uwagę na fakt, że Gaiser za Merlanem i Wilpertem, uznaje przekaz Sekstusa za świadectwo nie zachowanego wykładu Platńskiego *O Dobru*. Gaiser przypuszcza przy tym, że pięćsetletni dystans, jaki dzieli Sekstusa od Platona, mógł sprawić, że koncepcja Platńska utożsamiona została ze stanowiskiem pitagorejczyków. Zob. K. Gaiser: *Quellenkritische Probleme der indirekten Platonüberlieferung*. In: *Idee und Zahl. Studien zur platonischen Philosophie*. Hrsg. H.-G. Gadamer und W. Schadewaldt. Heidelberg 1968, s. 64.

⁵ „Właściwie równość można przyporządkować Jednemu, gdyż Jedno jest przede wszystkim równe samo z sobą, nierówność zaś ujawnia się w nadmiarze i niedostatku [...]. Twierdzą też, że w pryncypiach tych rolę zasady czynnej przyjmuje Monada, zaś biernego tworzywa – Diada”. (οὐκοῦν ἡ μὲν ἰσότης τῷ ἐνὶ ὑπαγεται (τὸ γὰρ ἓν πρῶτως αὐτὸ ἑαυτῷ ἐστὶν ἴσον), ἡ δὲ ἀνισότης ἐν ὑπεροχῇ τε καὶ ἑλλείψει βλέπεται [...] ὅθεν φασὶν ἐν ταῖς ἀρχαῖς ταύταις τὸν μὲν τοῦ δρῶντος αἰτίου λόγον ἐπέχειν τὴν μονάδα, τὸν δὲ τῆς πασχούσης ὅλες τὴν δυάδα). Sekstus Empiryk: *Adv. Mathem.*, X, 275–277. (Testim. Plat. 32). Tłum. własne.

⁶ ἕστι δὲ τοῦ μὲν ἐνός, ὥσπερ καὶ ἐν τῇ διαιρέσει τῶν ἐνααντίων διεγράψαμεν, τὸ αὐτὸ καὶ ὁμοιον καὶ ἴσον, τοῦ δὲ πλείους τὸ ἕτερον καὶ ἀνόμοιον καὶ ἀνισον. Arystoteles: *Metafizyka*, X, 1054a. Tłum. T. Żeleźnik.

daje się zrozumieć, że Platon może określić tak pojęte Jedno jako tożsame z Dobrem, jeśli to ostatnie traktować jako ostateczne źródło ładu, harmonii i porządku świata oraz podstawę jego poznawalności. Uzasadnione wydaje się przy tym również twierdzenie, że Dobro tak rozumiane, może stanowić przyczynę tego, co nazywamy prawdą i pięknem⁷. Prawda i piękno bowiem jawią się tu jako manifestacje samego Jedna-Dobra, gdyż u ich podstaw tkwią zawsze ład i porządek, decydujące o postaci świata, a więc o tym, że jest on właśnie taki a nie inny i że jest tworem harmonijnym.

Można też w tym kontekście zrozumieć wspomnianą już opinię Arystotelesa, że podstawową funkcję Jedna stanowi wyrównywanie (ἰσάζειν) między tym, co większe i mniejsze w obszarze tego, co nieograniczone⁸. Jeżeli przyjąć – jak chciał tego Platon w *Timajosie* – że świat był początkowo tworem nieuporządkowanym, to jego uporządkowanie domagało się przyczyny porządkującej. Ta zaś związana musi być z tym, co sprawia, że pewna wielość (nieuporządkowana) staje się wielością uporządkowaną. Platon czyni nią Boskie Jedno-Dobro, które udzielając siebie wielości, przekształca ową wielość w określoną i uporządkowaną całość. „Wyrównywać” znaczy tu zatem „wprowadzać jedność w obręb nieuporządkowanej, nieokreślonej wielości, zaprowadzając określony rodzaj porządku, decydujący o istnieniu określonych struktur”. Ponieważ każda struktura jest zawsze związkiem Jedna i Wielości, przeto tym, co decyduje o jej byciu i określoności, jest obecność Jedna jako najwyższej zasady. W rezultacie wszystko, co w jakikolwiek sposób będące, jawi się samo jako określona postać Jedna. Jedno to nie jest jednak (jak wykazał to Platon w I hipotezie *Parmenidesa*) poznawalne, jeśli ujmowane jest jako autonomiczne, izolowane. Staje się ono dostępne poznawczo dopiero wtedy, kiedy uwzględnimy jego odniesienie do tego, w czym uczestniczy ono jako Jedno. Tym zaś, w czym Jedno uczestniczy (jak powiada Platon w *Państwie*: „jest obecne” – παρουσία, a w *Par-*

⁷ „Więc to, co nadaje prawdę przedmiotom poznania, a poznającemu daje moc poznawania, nazywaj ideą Dobra i myśl sobie, że ona jest przyczyną wiedzy i prawdy, gdy się staje przedmiotem poznania, i chociaż to jedno i drugie jest piękne, i poznanie, i prawda, to jednak **jeśli Dobro będziesz uważał za coś innego i jeszcze piękniejszego od nich, będziesz uważał słusznie** [podkr. – B.D.]. A wiedzę i prawdę, podobnie jak tam światło i widzenie za coś do słońca podobnego uważać jest rzecz słuszna, ale uważać ich za słońce samo nie należy, tak i tu słusznie jest uważać te dwie rzeczy za podobne do Dobra, **ale za Dobro samo uważać którąkolwiek z nich nie jest słusznie; Dobro należy stawiać od nich jeszcze wyżej** [podkr. – B.D.]”. Platon: *Państwo*, 508e–509a. Tłum. W. Witwicki.

⁸ Mówi o tym Pseudo-Aleksander w komentarzu do *Metafizyki* Arystotelesa: „Ksenokrates bronił Platona, o czym wspominał w swym dziele *O niebie*, mówił, że ze względu na proces kształcenia i ze względu na poznanie, jak wyłaniają się idee i jak same powstają, sugerował, że wyłaniają się one z wyrównywania przez Jedno tego, co Wielkie i Małe”. Pseudo-Aleksander: *In Arist. Metaph.*, N4, 1091a. (Testim. Plat. 68B). Tłum. własne. Zob. Arystoteles: *Metafizyka*, XI, 1066b.

menidesie: „uczestniczy” – ὅτι οὐσίας μετέχει τὸ ἔν), jest samo bycie (οὐσία). Skutkiem tak pojętej obecności, uczestnictwa jest określona postać bycia: byt, przedmiot matematyczny bądź zjawisko. Skoro tak, to należy zapytać: Co wywołuje zróżnicowanie w obrębie bycia (οὐσία) sprawiające, że bycie to przyjmuje tak wiele postaci? Platon decyduje się wyjaśnić tę kwestię, obierając koncepcję drugiego pryncypium bytowego, które określa mianem Nieokreślonej Diady (ἀορίστος δυάς), dookreślonej jako Duże (μέγας) i Małe (μικρόν).



ROZDZIAŁ SIÓDMY

Nieokreślona Diada (ἀοριστος δυάς) jako pryncypium

Przyjmując drugie pryncypium Nieokreślonej Diady, Platon nawiązuje bezpośrednio do intuicji pitagorejskich. Widoczne jest to już w dialogu *Fileb*, gdzie analizując strukturę zjawisk, odwołał się do pitagorejskich pryncypiów πέρας i ἄπειρον. Zapewne pod wpływem Filolaosa i Archytasa przyjmuje, że wszystko, co jest w jakikolwiek sposób, stanowi związek ograniczonego i nieograniczonego¹. Skoro zatem wszystko, co jest, stanowi związek ograniczonego i nieograniczonego, a zasadą ograniczenia uczynił Platon Jedno, to (postępując za intuicjami pitagorejczyków) koniecznym okazało się również przyjęcie drugiego pryncypium, które byłoby właściwe nieograniczonemu. Uznano za nie pryncypium Nieokreślonej Diady. W najogólniejszym sensie Nieokreślona Diada wydaje się precyzacją koncepcji ἄπειρον, w której nieograniczone wyrażone jest przez nieokreśloność pewnego *continuum* „rozciągającego się” od nieskończenie małego do nieskończenie dużego. Przyjmując tę perspektywę, można stwierdzić, że we wszystkim, co w jaki-

¹ „Wszystko, co istnieje, musi być albo ograniczone, albo nieograniczone, albo ograniczone i nieograniczone jednocześnie, nie może zaś być tylko nieograniczone. Skoro bowiem to, co istnieje, nie jawi się jedynie jako ograniczone ani jako nieograniczone, jasne jest, że świat i wszystko, co w nim istnieje, zostało harmonijnie zestrojone z ograniczonego i nieograniczonego”. Stobajos: *Eclogae*, I 21, 7. (Diels, EVS, B2). Tłum. J. Gajda w: *Pitagorejczycy*. Warszawa 1996, s. 162.

kolwiek sposób jest, a więc we wszelkich postaciach bycia (idee, przedmioty matematyki czy zjawiska), obecne są najwyższe zasady: Jedna i Nieokreślonej Diady.

Inną istotną przyczyną wprowadzenia przez Platona drugiego pryncypium wydaje się kwestia natury dialektycznej². Jest to istotne stwierdzenie, wymagające wyjaśnienia. Otóż w *Parmenidesie* wykazał Platon, że przyjęcie izolowanego Jedna przekreśla jakąkolwiek możliwość orzekania o czymkolwiek, w tym również o nim samym. Poznawalność zatem, wynikająca z przyjęcia tak rozumianego Jedna, byłaby wykluczona. Dopiero przyjęcie drugiego pryncypium otwiera możliwość orzekania o czymkolwiek, warunkując zarazem poznawalność. Sytuacja ta wynika ze swoistej dialektyczności, właściwej poznaniu i byciu. Poznawalne jest tylko to, co źródłowo złożone lub wzajemnie do siebie odniesione. To, co absolutnie proste, niezłożone czy też nie odniesione do niczego innego, staje się niepoznawalne. Fakt ten stanowi o istocie Platońskiej dialektyki. Dialektyka możliwa jest tylko pod warunkiem, że wyraża na poziomie myśli (związków pojęć) związki zachodzące w obrębie tego, co jest. To zatem, co jest, jest poznawalne tylko dlatego, że jest złożone i wzajemnie do siebie odniesione (relacje). Można na tej podstawie wnosić, że skoro wszystkie postacie bycia (zjawiska, przedmioty matematyki i idee) są poznawalne, znaczy to, że są pierwotnie złożone i wzajemnie do siebie odniesione. Skoro zaś są złożone i wzajemnie odniesione, to muszą mieć ostateczną przyczynę złożenia i odniesienia. Dlatego Platon nie może ograniczyć ostatecznych przyczyn bytowych do jednego pryncypium (Jedna), lecz przyjąć musi drugie pryncypium – Nieokreślonej Diady.

Na szczególnie aspekt wprowadzenia drugiego pryncypium przez Platona zwraca uwagę Sekstus Empiryk³. Stwierdza on, że Diada powstała zasadniczo z samej Monady, i to w następujący sposób: „Owa Monada myślana jako Monada ze względu na tożsamość z sobą i zaznaczającą się w niej różnicę, powołuje tzw. Nieokreśloną Diadę, nazywaną tak, gdyż nie jest jej rów-

² Mówi o tym wyraźnie Arystoteles: „Zamiast nieograniczonego pojmowanego jako Jedno przyjął Diadę za nieokreślone Wielkie i Małe. I sądził, że liczby są poza tym, co zmysłowe, gdy oni [pitagorejczycy – B.D.] twierdzili, że same liczby są rzeczami, i nie postrzegali przedmiotów matematyki jako czegoś pośredniego [między ideami a tym, co zmysłowe – B.D.]. Jeżeli więc [Platon – B.D.] przyjął, w odróżnieniu od pitagorejczyków, że Jedno i liczby są poza rzeczami i jeśli wprowadził idee, to zrodziła się ta koncepcja na podstawie wywodów dialektycznych [...]”. Arystoteles: *Metafizyka*, 987b. Tłum. własne.

³ K. Gaiser twierdzi, że pięćsetletni dystans, jaki dzieli Sekstusa od Platona, mógł sprawić, że koncepcja Platońska utożsamiona została ze stanowiskiem pitagorejczyków. Twierdzi też, że koncepcja, którą Sekstus uznaje za Pitagorejską, jest w istocie koncepcją Platońską. Zob. K. Gaiser: *Quellenkritische Probleme der indirekten Platonüberlieferung*. In: *Idee und Zahl. Studien zur platonischen Philosophie*. Hrsg. H.-G. Gadamer und W. Schadewaldt. Heidelberg 1968, s. 64.

na żadna liczbowa bądź ograniczona dwójność, wszystkie zaś dwójności mogą być pomyślane dopiero ze względu na uczestnictwo w niej; tak, jak to wykazano w przypadku Monady (262). Dane są zatem dwa pryncypia tego, co będące, Pierwsza Monada, w której przez uczestnictwo wszystkie liczbowe jedności mogą być pomyślane jako jedności, oraz Nieokreślona Diada, w której dzięki uczestnictwu wszystkie ograniczone dwójności są dwójnościami”⁴. Jest to zatem koncepcja samorozwinięcia się Diady z Jedna, przy czym sama Diada, jako zasada zróżnicowania i zwielokrotnienia, miałaby swą przyczynę w różnicy przysługującej tożsamości, a więc Jednu. Sekstus operuje tu koncepcją zasad odniesioną do przedmiotów matematyki. Ale zasady te zdają się mieć szerszy zakres. Myślę, że propozycje Sekstusa można rozumieć (w szerszym kontekście) następująco: Jedno, uczestnicząc w byciu, pozostaje Jednem (zachowuje tożsamość), ale jest to już Jedno, które jest, czyli zróżnicowane w stosunku do Jedna samego i w szczególny sposób zdwojone (Jedno, które jest). Jako zatem Jedno, uczestnicząc w byciu, pojawia się jako zdwojone i zróżnicowane, co manifestuje się w postaci pierwszej różnicy, urzeczywistniającej się jako Diada. Zauważmy, że koncepcja ta ujawnia zbieżność z tezami Platońskiego *Parmenidesa*: uczestnictwo Jedna w byciu sprawia, że Jedno, uczestnicząc, występuje zawsze jako Jedno, które jest, a więc jako pierwsza wielość, dwójnia (diada) Jedna i jest.

Nieokreślona Diada bywa różnie rozumiana w tradycji pośredniej. Poszczególni komentatorzy akcentują różne jej funkcje. Różny jest też kontekst filozoficzny, w jakim jest ona analizowana. Powoduje to liczne trudności w uchwyceniu istoty i funkcji tej zasady. Niemniej, pewne zasadnicze ustalenia wydają się możliwe.

Platon wiąże z pryncypium Nieokreślonej Diady określone funkcje. Wedle relacji komentatorów, uznaje on Diadę za przyczynę wszelkiego zróżnicowania. Dzieje się to na podstawie przysługującej Diadzie funkcji podwajania i podziału⁵. Można bowiem powiedzieć, że jedność rozwija się w wielość w drodze podwajania bądź podziału. Skoro uznał Platon, że pierwotnym źródłem wszelkiej jedności, tożsamości i określoności w obrębie bycia jest Jedno, to chcąc wyeliminować samoistność Jedna i niemożność orzekania o jakimkolwiek zróżnicowaniu, przyjąć musiał zasadę, która zróżnicowanie to umożliwia. Jest nią Nieokreślona Diada, przejawiająca się w funkcji zasady podwajania lub podziału.

Ważne jest przy tym, że podwajanie bądź podział winny być tak rozumiane, aby wykluczyć „generowanie” replik Jedna – takich, które stanowi-

⁴ Sekstus Empiryk: *Adv. Mathem.*, X, 261–262. (Testim. Plat. 32). Tłum. własne. Pełny tekst – zob. *Aneks*.

⁵ Zob. Simplicjusz: *In Aristot. Phys.*, III 4, 202b. (Testim. Plat. 23B). Tłum. własne (*Aneks*).

łyby samoduplikację Jedna taką, że wszystkie postacie Jedna byłyby identyczne. Dlatego należało przyjąć zasadę podziału czy duplikacji prowadzących do wielości zróżnicowanych postaci Jedna, w czego rezultacie sama wielość przestałaby być wielością tych samych elementów, a stałaby się wielością elementów zróżnicowanych. To stanowiło powód przekonania K. Gaisera, że funkcję pryncypium Nieokreślonej Diady wiązać należy z matematyczną zasadą podziału, która sprawia, że Jedno obecne w byciu ma postać wieloraką i zróżnicowaną. Warunki te spełnia – jego zdaniem – podział przez tzw. harmoniczny środek⁶. Jest to – jak uważa – zgodne z twierdzeniami starożytnych komentatorów, którzy twierdzili, że Diada stanowi zasadę podziału. Jeżeli uznamy, że rezultatem podwojenia nie jest prosta suma jego elementów składowych, lecz że w jej wyniku powstaje zawsze nowa, samodzielna postać, zróżnicowana w stosunku do innych postaci, to tak rozumiana zasada warunkuje wyjaśnienie kwestii pojawienia się w obrębie bycia, wielości zróżnicowanych postaci Jedna.

Komentatorzy starożytni mówią również o innych funkcjach Diady. Twierdzą, że równie istotną jest funkcja „współgenerowania” przez Diadę liczb idealnych, pośród których pierwszą stanowi diada numeryczna, po niej zaś następują triada numeryczna i tetrada, którym przyporządkowane są przestrzenne dymensje linii, powierzchni i bryły⁷. Pozostaje kwestią sporną, czy

⁶ Zasadę tego podziału podają na s. 30.

⁷ „Jeśli to, co jedno, jest zasadą, to raczej jest konieczne, żeby przyjąć pogląd Platona na temat liczb i uznać, że jest pierwsza diada [numeryczna – B.D.], pierwsza triada i że liczby te nie są podobne między sobą”. Arystoteles: *Metafizyka*, XIII, 1083a. Tłum. T. Żeleźnik. Powiada Aleksander z Afrodyzji: „Platon i pitagorejczycy uznali liczby za przyczynę tego, co będące, gdyż sądzili, że to, co pierwsze i niezłożone, stanowi przyczynę, tak jak powierzchnie, które pojawiają się przed ciałami (te, które są prostsze od innych i nie podlegają zniesieniu przez [te] drugie, mając naturalne przed nimi pierwszeństwo), a linie z tego samego powodu wyprzedzają powierzchnie, punkty natomiast wyprzedzają linie. To zaś, co matematycy nazywają punktami, oni nazywają jednościami, niezłożonymi i nie poprzedzonymi niczym. Jedności z kolei są liczbami, dlatego też liczby stanowią to, co pierwsze pośród bytującego. Skoro zaś [dla Platona] postacie są pierwszymi i idee poprzedzają wszystko, co jest odniesione do nich, tak że to, co odniesione, zawdzięcza im swe bycie (to, w jaki sposób są, próbuje on wykazać na wiele sposobów), powiada, że postacie są liczbami. Jeśli owe jednostkowe postacie pojawiają się przed tym, co może być dopiero do nich odniesione, natomiast nic nie występuje przed liczbami, to postacie muszą być liczbami. W tym też sensie identyfikuje on przyczynę liczby z przyczyną postaci, czyniąc Jedno przyczyną wszystkiego. Postacie są przyczynami wszystkiego innego, a jeśli są liczbami, ich przyczyny są przyczynami liczb. Twierdził, że przyczyny te to Jedno i Diada”. Aleksander z Afrodyzji: *In Aristot. Metaph.*, I, 987b. (Testim. Plat. 22B). Tłum. własne. Odnośnie do wielkości: „Te same są też trudności odnośnie do wielkości następujących po liczbach: linii, płaszczyzn i brył. Jedni wywodzą je z odmian wielkiego i małego, a więc linie z długiego i krótkiego, płaszczyzny z szerokiego i wąskiego, a bryły z wysokiego i niskiego. Wszystko to są odmiany wielkiego i małego”. Arystoteles: *Metafizyka*, XIII, 1085a. Tłum. T. Żeleźnik. Powiada Pseudo-Aleksander w komentarzu do *Me-*

Platon przyjmował cztery liczby idealne, czy też było ich – jak twierdził Arystoteles – dziesięć⁸. Skłaniam się ku przyjęciu pierwszej możliwości. Pamiętajmy przy tym, że Jedno nie jest liczbą idealną, gdyż jest ono – jak twierdzili Grecy – zasadą liczby. Pierwszą zatem liczbą może być dopiero diada numeryczna, która w ten sposób jawi się również jako pierwsza wielość (w obrębie liczb idealnych). Diada numeryczna powstaje w wyniku wzajemnego odniesienia Jedna i Nieokreślonej Diady. Liczby idealne stanowią swoiste całości, są to idee *sensu stricto*, nie można zatem prowadzić na nich żadnych matematycznych operacji. Stanowią one wzorce wszelkiej dwójności, trójności czy czwórności, jaka może pojawić się w obrębie liczb matematycznych, i są z istoty swej podstawowymi proporcjami, określającymi wszelkiego typu odniesienia między jakimikolwiek elementami, mieszczącymi się w obszarze matematyki czy też w obrębie struktur zjawiskowych.

Zachowały się również przekazy⁹, które informują nas, że Nieokreślona Diada jest przyczyną „generowania” dymensji przestrzennych: długiego i krótkiego, szerokiego i wąskiego, głębokiego i płytkiego. Byłyby to zatem najogólniejsze warunki możliwej „przestrzenności”, same w sobie nieokreślone, zyskujące dopiero określoność od Jedna (jak mówił Pseudo-Aleksander: na skutek uczestnictwa w Jednie). Gdyby uznać to rozstrzygnięcie, można by zrozumieć, dlaczego liczby idealne mają nie tylko charakter prawidłowości wyznaczających postać liczb matematycznych, ale również są tymi, które określają postać wielkości geometrycznych. Mogło to wynikać z faktu, że liczba idealna wraz z przysługującą jej dymensją przestrzenną (diada numeryczna – linia, triada numeryczna – powierzchnia, tetrada numeryczna – bryła) była generowana z pryncypiów Jedna i Nieokreślonej Diady (Dużego i Małego). Skoro zaś Diadę „uczyniono odpowiedzialną” za wielość i zróżnicowanie oraz uznano ją za przyczynę przestrzennych dymensji, można już było zrozumieć status, strukturę i funkcję liczb idealnych. W przekazach natrafiamy na różne stanowiska, co

tafizyki Arystotelesa: „Mówi nam, jakie są późniejsze rodzaje liczb, długie i krótkie, szerokie i wąskie, głębokie i płytkie. Skoro zaś chcemy wyprowadzić z owych dwu zasad wielkości, twierdził, że linia otrzymuje od Diady długość i krótkość, powierzchnia szerokość i zwężenie, bryła – głębokość i płytkość. Długość i krótkość oraz pozostałe są zatem w oczywisty sposób rozumiane jako postacie Dużego i Małego w obrębie Nieokreślonej Diady. Powiadał jednak, że nie wszyscy myśliciele rozumieli w ten sam sposób Jedno, lecz wielu z nich utrzymywało, że same liczby nadają postać wielkościom, Diada [numeryczna – B.D.] linii, Triada powierzchni, Tetrada bryle. [...] Niektórzy platonicy uznawali zaś określone wielkości za skutek uczestnictwa w Jednym”. Pseudo-Aleksander: *In Aristot. Metaph.*, XIII, 1085a. (Testim. Plat. 27B). Tłum. własne.

⁸ Zob. Arystoteles: *Metafizyka*, XIII, 1084a.

⁹ Zob. Aleksander z Afrodyzji: *In Aristot. Metaph.*, I, 987b. (Testim. Plat. 22B); Arystoteles: *Metafizyka*, XIII, 1085a.

świadczy o poważnej dyskusji, którą prowadzono na ten temat w obrębie Akademii i poza nią¹⁰.

Dotarły do nas również informacje, które wskazują, że Duże i Małe rozumiano jako przyczynę ruchu. Simplicjusz twierdzi, że Platon i pitagorejczycy (o czym mówił Eudemos) upatrywali w nierówności i różnicy przyczyny ruchu, sądząc, że ruch tak rozumiany jest postacią Nieokreślonego¹¹. Można zrozumieć ogólną intencję tego przekazu, zgodnie z którą zapewne źródła dynamiki w obrębie tego, co jest, upatrywano w jakiejś formie „przejścia” między Dużym i Małym, co być może odpowiadałoby tezie, że dynamika związana być musi z oddziaływaniem wzajemnym przeciwieństw (Heraclit), które tu przypisano funkcji Diady. Ponieważ ta stanowi najwyższą zasadę, przeto obejmować musi sobą wszystko, co będące. Zrozumiałe jest również upatrywanie źródła ruchu w nierówności i różnicy. Skoro ich zasadą jest Diada, to ona traktowana może być jako ostateczne źródło ruchu.

Sądzę też, że może tu chodzić o kwestię jeszcze istotniejszą, mianowicie nie tyle o ruch w sensie zmiany, ile raczej o ruch w sensie tego, co określiłbym mianem „wewnętrznej dynamiki”. Zauważmy, że idee, które są obecne, organizują postać struktur realnych, należy pojmować jako mające „pewną wewnętrzną możność”, dynamikę, sprawiającą, że obecność ta zachodzi i że rzeczywiście organizacja taka jest możliwa. Idee są przecież nie tylko źródłem poznawalności i określoności przedmiotów matematyki i zjawisk, lecz również przyczyną ich bycia. Muszą więc znamionować się swoistą „wewnętrzną dynamiką”, która określoność taką i bycie warunkuje. W tej perspektywie – wydaje się – można zrozumieć Platona, kiedy mówi w *Sofistcie*: „Więc mówię, że to, co posiada jakąkolwiek możność – czy to, żeby zmieścić cokolwiek dowolnej natury, czy też żeby doznać czegoś najdrobniejsze-

¹⁰ Arystoteles wskazuje przy tym na trudność wyjaśnienia źródeł pochodzenia liczb matematycznych, jeżeli założyć, że liczby idealne i matematyczne pochodzą z tego samego pryncypium, jakim jest Duże i Małe. Powiada Arystoteles: „Pierwsi, którzy wyróżnili dwa rodzaje liczb: idealne i liczby w matematyce, nie powiedzieli i nie potrafili powiedzieć, jak może być i z czego liczba w matematyce. Czynią oni tę liczbę pośrednią między liczbą idealną a liczbą zmysłowo postrzegalną. Otóż jeśli wywodzą ją z wielkiego i małego, to jest to już ten sam rodzaj liczby co poprzedni, jest to liczba idealna. [...] A jeśli zasadą obu rodzajów liczb jest jakieś jedno, to jest ono dla nich wspólne. I w takim razie trzeba się zapytać, jak owo jedno może być mnogie, gdy zarazem – według Platona – jest niemożliwe, żeby liczba była z czegoś innego aniżeli z jednego i z nieokreślonej diady”. Arystoteles: *Metafizyka*, XIV, 1090b–1091a. Tłum. T. Żeleźnik.

¹¹ „Aleksander twierdził, że jeśli Platon i pitagorejczycy powiadali, iż różnica, nierówność i niebyt stanowią przyczyny ruchu, to pogląd ich można przyjąć, lecz nie wystarcza on do zdefiniowania samego ruchu.” Komentuje dalej Simplicjusz, że Eudemos powiadał, iż „Platon twierdził, że ruch jest Dużym i Małym i niebytem oraz nierównością [...] pitagorejczycy i Platon słusznie wiazali nieokreślone z ruchem”. Simplicjusz: *In Aristot. Phys.*, 201b. (Testim. Plat. 55B). Tłum. własne.

go, i to choćby tylko raz jeden – że to wszystko istotnie jest (ὄντως εἶναι). Bo taką daję definicję, określającą byt: to jest nic innego, jak tylko możność (δύναμις)”¹². Jeśli przyjąć, że bytem dla Platona jest zawsze i tylko idea, ta zaś organizuje postać przedmiotów matematyki i nieokreślonego tworzywa, to zrozumiałym jest, że z samą ideą, bytem wiązać należy swoistą „wewnętrzna dynamikę”. Ponieważ idea (idee) stanowi skutek oddziaływania pryncypów Jedna i Nieokreślonej Diady, to można związać tę dynamikę z funkcją Diady.

W końcu należy rozpatrzyć jeszcze jedną koncepcję rozumienia Nieokreślonej Diady, koncepcję, która przewija się w przekazach Arystotelesa i Simplicjusza. Chodzi o Diadę pojmowaną jako zasada tego, co materialne i zmysłowe. Arystoteles twierdzi, że Platon przyjmował zasadę tego, co materialne, i określał ją mianem Diady Dużego i Małego¹³. Simplicjusz wskazuje natomiast na Porfiriusza, który komentując Platona, powoływał się na jego *Fileba* i twierdził, że Duże i Małe są nazwaniem materialnego *continuum*, właściwego rozciągniętym ciałom¹⁴. Wydaje się, że jest to koncepcja możliwa do przyjęcia tylko wówczas gdy pryncypia bytowe zostaną pojęte na sposób właściwy filozofii Arystotelesa, w której substancja, będąc zwiazkiem (σύνολον) materii i formy, znajduje swe ostateczne uzasadnienie w przyczynach

¹² Platon: *Sofista*, 247de. Tłum. W. Witwicki.

¹³ „Platon więc o tych zagadnieniach, które są badane, tak mówi: widać jasno, że przyjął tylko dwie przyczyny, to, przez co coś jest czymś, oraz tworzywo (idee są przyczyną tego, czym coś jest, natomiast przyczyną idei Jedno). Tworzywo jest podłożem, o którym są orzekane idee w przypadku tego, co zmysłowe, Jedno zaś jest orzekane jako przyczyna idei, tak że diada ta stanowi Duże i Małe”. Arystoteles: *Metafizyka*, 987a. Tłum. własne.

¹⁴ „I Porfiriusz, wyjaśniając jego naukę, tak pisał o tym w swym komentarzu do *Fileba*: Platon uczynił Więcej i Mniej oraz Mocne i Słabe naturą tego, co nieograniczone. Dlatego też, kiedy się pojawiają jako przyrost i zanik, nie nakładają granic na to, co ma w nich udział, lecz rozwijają się w nieograniczoną nieokreśloność. Dotyczy to również Większego i Mniejszego lub też – jak nazywa to Platon – Dużego i Małego. Weźmy bowiem pewną ograniczoną wielkość, jak łokieć, i podzielmy ją na dwie części, pozostawiając jedną połowę łokcia nie podzieloną, dzieląc zaś drugą i dodając ją kawałek po kawałku do części nie podzielonej. Będziemy mieli wtedy dwie części łokcia, jedną zmierzającą w nieskończoność przez przyrost mniejszego, drugą przez przyrost większego. Nigdy jednak nie osiągnie się w trakcie takiego częściowego podziału granicy podzielności, łokieć bowiem stanowi *continuum*, a *continuum* zawsze podzielne jest w nieskończoność. Ten nieprzerwany [ciągły] podział odślania pewną nieokreśloną naturę zawartą w łokciu, czy też liczne natury, jedną zmierzającą ku Dużemu, drugą ku Małemu. W tym też sensie Nieokreślona Diada ukazuje się jako ukonstytuowana z elementów, z których jeden zmierza w stronę Dużego, drugi w stronę Małego. Elementy te przysługują zarówno rozciągniętym ciałom, jak i liczbom”. Simplicjusz: *In Aristot. Phys.*, III 4, 202B. (Testim. Plat. 23B). Tłum. własne. „Mówił, że Platon nadawał pojęciu materii inne znaczenie w *Timajosie*, a inne na seminariach. W *Timajosie* nazywał ją zdolną do przyjmowania kształtów (uczestniczącą w tajemniczy sposób w tym, co noetyczne), podczas gdy na seminariach nazywał ją dużym i małym”. Ibidem. (Testim. Plat. 54B). Tłum. własne.

bytowych, z których jedna jest formą, druga – materią. Wtedy Jedno stanowiłoby przyczynę formalną substancji, Diada zaś – jej przyczynę materialną. Można również zrozumieć tę koncepcję, jeśli przyjmie się „hierarchiczną” koncepcję zasad, zgodnie z którą Jedno obejmuje sobą wszystko to, co niematerialne, Nieokreślona Diada zaś – wszystko to, co materialne. Wtedy Nieokreślona Diada stanowiłaby zasadę wszelkiego tworzywa stanowiącego podłoże tego, co będące. Wyłania się tu jednak pewna trudność: W jaki sposób tak rozumiana Diada mogłaby być zarazem zasadą dla idei i przedmiotów matematycznych? Być może, rozwiązania należałoby szukać (o czym informują nas niektórzy spośród komentatorów starożytnych) w przyjęciu istnienia materii noetycznej, będącej „*quasi*-materialnym” podłożem idei i przedmiotów matematyki¹⁵. Wtedy to Nieokreślona Diada byłaby istotnie zasadą materialną obejmującą zarówno tworzywo noetyczne, jak i tworzywo materialne.

Sądzę, że większość trudności związanych z interpretacją statusu i funkcji Diady (podobnie zresztą jak i Jedna) wynika z faktu, że Platońska koncepcja zasad została przez komentatorów starożytnych uwikłana w dyskusję o roli, jaką odgrywają najwyższe zasady w konstytuowaniu struktury świata; w dyskusję, która odwołuje się do wielu możliwych rozwiązań, a więc tych, które pojawiły się przed Platonem, tych, które proponowano w trakcie jego życia, i tych dużo późniejszych. Dlatego też konieczna okazuje się ich szczegółowsza analiza.

¹⁵ „[...] umieścił on w ten sposób Nieokreśloną Diadę w rzeczywistości noetycznej”. Ibidem, III 4, 202b. (Testim. Plat. 23B). Tłum. własne. „Wynika z tego, że Duże i Małe są obecne w sferze noetycznej, a tą jest Nieokreślona Diada, która w związku z Jednym staje się zasadą wszystkich liczb i wszystkiego tego, co będące, przy czym liczby są tu pojmowane jako idee”. Ibidem, III 6, 207a. (Testim. Plat. 53B). Tłum. własne.



ROZDZIAŁ ÓSMY

Teoria pryncypiów bytowych jako podstawa określoności bycia

Prezentacja pryncypiów Jedna i Nieokreślonej Diady w kontekście ich ontycznego statusu i funkcji, na podstawie analizy przekazów „tradycji pośredniej”, pozwala sformułować najogólniejsze twierdzenia, które dotyczą wzajemnego oddziaływania pryncypiów i tego, co pryncypia te sprawiają. Precyzyjną ich charakterystykę podał w swej pracy *Plato and the Foundations of Metaphysics* H.J. Krämer. Píše on: „[...] współdziałanie dwu pryncypiów konstytuuje strukturę rzeczywistości. Każdy byt jest istotnie dany w wyniku współdziałania dwu pryncypiów, precyzyjniej: z determinacji, zmieszania nieograniczonego i nieograniczonej wielości – tzn. z »wyrównania« (*equalization*) między dwoma aspektami Dużego i Małego – przy uznaniu Jedna za pryncypium determinacji. To »generowanie«, naturalnie, nie może być rozumiane jako proces temporalny, lecz raczej jako metafora wyjaśniająca analizę struktury ontologicznej, mająca na celu uczynienie zrozumiałym w poznaniu dyskursywnym ustrukturuowania bytowego, które jest aprocesualne i atemporalne. Wszystko, co jest, istnieje tylko, jeśli jest w jakiś sposób ograniczone, zdeterminowane, odrębne, identyczne, trwałe, jeżeli ma udział w źródłowej jedności, która jest zasadą wszelkiej determinacji. Nic nie jest czymś, jeśli nie jest czymś jednym. Lecz może być konkretnie czymś jednym i mającym udział w jedności dlatego, że w tym samym czasie ma ono udział w przeciwnej zasadzie nieograniczonej wielości oraz

że jest inne ze względu na jedność samą. Byt zatem jest w istocie jednością w obrębie wielości. W tej mierze rola dwu pryncypiów jest analogiczna do Arystotelesowskiego rozróżnienia między zasadą formalną a materialną. Byt jest źródłowo »generowany« z dwu pryncypiów na sposób ograniczenia i determinacji materialnej zasady przez zasadę formalną i dlatego w pewien sposób jest mieszaniną. Stanowi to rdzeń i podstawę Platónskiej koncepcji ontologicznej. Konsekwentnie zaś, te same zasady jawią się jako niebyt, lecz ze względu na to, że są one konstytutywne dla wszelkiego bytu, są w stosunku do niego pierwsze”¹.

Ta, zaproponowana przez H.J. Krämera, najogólniejsza charakterystyka Platónskiej teorii pryncypiów może zostać poddana doprecyzowaniu. Okazuje się bowiem, że na podstawie przekazów pośrednich da się utworzyć kilka modeli interpretacyjnych, które stanowić będą próbę ujęcia istoty relacji, jaka zachodzi między pryncypium Jedna a pryncypium Nieokreślonej Diady. Pozwoli to wyjaśnić dokładniej status i funkcję pryncypiów, a zarazem pełniej zrozumieć przyczyny ich wprowadzenia. Proponuję analizę czterech modeli, które określiłem mianem modelu: dualnego, monistycznego, strukturalnego i wertykalnego.

Model dualny

Przyjmuje się w nim dwa najwyższe pryncypia bytowe: Jedno i Nieokreślona Diadę, nazywaną też Dużym i Małym. Pryncypia mają status noetyczny i stanowią zasady wszystkiego, co w jakikolwiek sposób jest. Jedno jest zasadą określoności, tożsamości, trwałości i wszelkiej jedności, natomiast Nieokreślona Diada – najwyższą zasadą tego, co wielorakie, zróżnicowane, nieokreślone i nieograniczone.

Funkcja Nieokreślonej Diady polega na podziale i podwajaniu, Jedna zaś na wyrównywaniu.

Z pryncypiów „generowane” są przede wszystkim: jedność i nieokreślona diada numeryczna, których współdziałanie skutkuje pojawieniem się liczb idealnych, idei-miar. Liczby idealne rozwijają się w dymensje przestrzenne, którymi są: punkt, linia, powierzchnia i bryła. Dymensje te stanowią podstawę konstytuowania się podstawowych struktur tworzących fizyczny wymiar świata, którymi są żywioły: ognia, wody, powietrza i ziemi, czyli podstawowe stany fizyczne świata: dynamiczny, płynny, lotny i stały.

¹ H.J. Krämer: *Plato and the Foundations of Metaphysics*. Transl. J. Catan. New York 1990, s. 78–79. Tłum. własne.

W modelu dualnym przyjmuje się „równosilność” pryncypiów oraz ich równorzędność ontyczną. Pryncypia te sytuowane są ponad bytowością, tak że wszelka bytowość jest skutkiem ich wzajemnego oddziaływania. Koncepcję takiego modelu Platońskich pryncypiów reprezentują przede wszystkim: Arystoteles, Simplicjusz, Aleksander z Afrodyzji oraz Pseudo-Aleksander.

Aleksander twierdzi, że przyczynami tego, co będące, są liczby, które stanowią też przyczynę przestrzennych dymensji, wyznaczających postać struktur zjawiskowych. Uważa, że liczby są ideami, które ontyczną podstawę mają w pryncypiach Jedna i Nieokreślonej Diady. Funkcją Jedna jest wyrównywanie, Diady zaś – podwajanie i podział, dlatego ta ostatnia stanowi zasadę różnicowania i wielokrotnienia. Pryncypia mogą się manifestować w różnych postaciach, np. jako Równe i Nierówne, kiedy to Nierówne jest relacją między nadmiarem a niedostatkiem. Dlatego też Nierówne może jawić się jako nieograniczone i przeciwstawione Równemu, tożsamemu z sobą i ściśle określone, a w efekcie i ograniczonemu².

Podobną w treści relację przekazuje Simplicjusz. Twierdzi, że Jedno i Nieokreślona Diada mają status noetyczny (co – jak sądzę – może się odnosić jedynie do obszaru ponadbytowego, który Platon w dialogu *Państwo* określa mianem ἐπέκεινα τῆς οὐσίας)³. Simplicjusz zwraca uwagę na szczególną funkcję Diady, która reprezentuje każde *continuum*, jako nieograniczone w stronę tego, co nieskończenie duże i nieskończenie małe, wskazując zarazem na źródła takiej koncepcji, obecne już w Platońskim *Filebie*. Przyjmuje również, że Nieokreślona Diada zyskuje określoność wskutek jej odniesienia do Jedna, które – jak twierdzi – nadaje jej formę. Z tego też względu pryncypium Jedna można nazwać mianem pryncypium formalnego. Funkcję Diady zaś sprowadza do podwajania, rozumianego jako przewyższanie, oraz do podziału, który „tworzy” nadmiar i niedostatek. Pryncypia wyłaniają z siebie wpieryw jedność i diadę numeryczną, stając się elementami liczb (idealnych), które są pierwsze i mają przestrzenne dymensje. Twierdzi również, że skoro liczba poprzedza wszystko inne w naturze, to należy pojmować ją jako zasadę wszystkiego, natomiast pryncypia pierwszej liczby muszą być pryncypiami wszystkich liczb. Pierwszą liczbą jest diada numeryczna, której pryncypiami są Jedno oraz Duże i Małe. Simplicjusz twierdził, że Platon wiązał liczby z ideami, słusznie zatem utożsamiał pryncypia liczb z pryncypiami idei⁴.

Pseudo-Aleksander potwierdza wcześniejsze przekazy i reprezentuje pogląd, że dymensje przestrzenne („wielkości” – τὰ μεγέθη) mają swe źródło w dwu zasadach: Jedna i Nieokreślonej Diady, przy czym punkt stanowi

² Zob. Aleksander z Afrodyzji: *In Aristot. Metaph.*, A, 987b. (Testim. Plat. 22B).

³ Platon: *Państwo*, 509b.

⁴ Zob. Simplicjusz: *In Aristot. Phys.*, III 4, 202b. (Testim. Plat. 23B).

postać Jedna, linia zaś (długie i krótkie), powierzchnia (szerokie i wąskie) oraz bryła (głębokie i płytkie) stanowią postać Diady⁵. Dodaje przy tym, że niektórzy myśliciele utrzymywali, iż same liczby idealne nadają postać wielkościom. Należy sądzić, że nie ma tu większej (oprócz terminologicznej) różnicy. Gdyby bowiem przyjąć, że skutkiem wzajemnego odniesienia między pryncypiami są liczby idealne (diada, triada, tetrada) to, jeżeli mają one wymiar dymensjonalny (linia, powierzchnia, bryła), stanowią przecież postać samych zasad, tak że można mówić, iż wielkości przysługują liczbom idealnym. To zaś, że – jak twierdził Pseudo-Aleksander – niektórzy platonicy uznawali określone wielkości za skutek uczestnictwa w Jednie, jest oczywiste, jeśli każda wielkość jest skutkiem oddziaływania pryncypiów, szczególnie w odniesieniu do punktu będącego postacią samego Jedna.

Niewątpliwie jednak najbardziej precyzyjne informacje związane z modelem dualnym czerpiemy z przekazów Arystotelesa, niezależnie od faktu, że przekazy te uwikłane są często w kontekst jego filozofii i terminologii.

Arystoteles twierdzi, że Platon przyjmował dwa pryncypia bytowe: Jedno i Diadę (Dużego i Małego), które stanowiły zasady idei (bytów): Duże i Małe – zasadę materialną, Jedno – zasadę formalną. Z Dużego i Małego w drodze uczestniczenia w Jednie powstają idee, liczby idealne⁶. Dodaje w innym miejscu: „Otóż kto przyjmuje istnienie idei, może uważać liczby za jakąś przyczynę rzeczy, gdyż w jego przekonaniu każda liczba [idealna – B.D.] jest ideą, a idea jest przyczyną istnienia rzeczy w ten czy inny sposób”⁷. Liczby idealne wyznaczają z kolei postać liczb matematycznych. Te ostatnie – jak powiada Arystoteles – różnią się od liczb idealnych tym, że jest ich wiele podobnych, podczas gdy każda idea (liczba idealna) jest zawsze jedna⁸. Liczba idealna zatem jawi się jako jednostkowa miara określo-

⁵ Powiada Pseudo-Aleksander: „Mówi nam, jakie są późniejsze rodzaje liczb, długie i krótkie, szerokie i wąskie, głębokie i płytkie. Skoro zaś chcemy wyprowadzić z owych dwu zasad wielkości, twierdził, że linia otrzymuje od Diady długość i krótkość, powierzchnia szerokość i zwężenie, bryła – głębokość i płytkość. Długość i krótkość oraz pozostałe są zatem w oczywisty sposób rozumiane jako postacie Dużego i Małego w obrębie Nieokreślonej Diady. Powiadał jednak, że nie wszyscy myśliciele rozumieli w ten sam sposób Jedno, lecz wielu z nich utrzymywało, że same liczby nadają postać wielkościom, Diada [numeryczna – B.D.] linii, Triada powierzchni, Tetrada bryle [...] niektórzy platonicy uznawali określone wielkości za skutek uczestnictwa w Jednie”. Pseudo-Aleksander: *In Aristot. Metaph.*, M 9, 1085a. (Testim. Plat. 27B). Tłum. własne.

⁶ „To bowiem liczby są pochodne od Jedna i Nieokreślonej Diady”. Arystoteles: *Metafizyka*, XIII, 1081a. Tłum. własne. Powiada również: „A znowu ci, którzy twierdzą, że byty są z elementów i że z elementów są byty pierwsze, to jest liczby, powinni byli określić, w jaki sposób coś może być z czegoś, a dopiero potem powiedzieć, w jaki sposób liczba może pochodzić od pierwszych zasad. Czy może z ich zmieszania?”. Ibidem, 1092a. Tłum. T. Żeleźnik.

⁷ Ibidem, 1090a.

⁸ Zob. ibidem, XIII, 1081a.

ności każdej liczby matematycznej. W tym też sensie sama nie może być liczbą matematyczną. Liczby idealne rozwijają się w przestrzenne dymensje: punkt, linię, powierzchnię i bryłę. Twierdzi przy tym Arystoteles, że decydującą rolę odgrywa tu pryncypium Dużego i Małego⁹. Dymensje przestrzenne stanowią z kolei (*Timajos*) podstawę stanów fizykalnych świata, wyrażonych w pojęciach żywiołów: ognia, powietrza, ziemi i wody. Arystoteles dodaje, że pryncypium Jedna wiąże się zawsze z tym, co tożsame, podobne i równe, natomiast pryncypium Diady – z tym, co stanowi zróżnicowaną wielość oraz odrębność, niepodobieństwo i nierówność. Funkcji Jedna upatruje w wyrównywaniu tego, co obecne w obrębie Diady (wyrównywanie między Dużym a Małym)¹⁰, a funkcji Diady – w podwajaniu¹¹. Tak oto pryncypia Jedna i Nieokreślonej Diady uzasadniają wszelką jedność, tożsamość oraz wielość i zróżnicowanie w obrębie idei, liczb matematycznych czy struktur zjawiskowych¹².

Model monistyczny

Charakterystyka tego modelu sprowadza się do następującej konstrukcji: Jedno stanowi w niej najwyższe pryncypium. Jest ono utożsamione z Dobrem i wyłania z siebie – w wyniku samorozwinięcia – Diadę (drugie pryncypium), będącą związkiem tożsamości i różnicy. Diada zatem stanowi pierwszy stopień samorozwinięcia się Jedna, które uczestniczy w byciu, i dlatego staje się tożsamością, w której obrębie pojawia się różnica. Jedno bowiem, które uczestniczy w byciu, jest zróżnicowane w stosunku do siebie samego, które jest samym Jednym. Związek tożsamości i zróżnicowania jawi się jako pierw-

⁹ „Jedni wywodzą je z odmian wielkiego i małego, a więc linie z długiego i krótkiego, płaszczyzny z szerokiego i wąskiego, a bryły z wysokiego i niskiego. Wszystko to są odmiany wielkiego i małego”. Ibidem, XIII, 1085a. Tłum. T. Żeleźnik.

¹⁰ „Ksenokrates bronił Platona, o czym wspominał w swym dziele *O niebie*, mówił, że ze względu na proces kształcenia i ze względu na poznanie, jak wyłaniają się idee i jak same powstają, sugerował, że wyłaniają się one z wyrównywania przez Jedno tego, co Wielkie i Małe”. Pseudo-Aleksander: *In Aristot. Metaph.*, N 4, 1091a. (Testim. Plat. 68B). Tłum. własne.

¹¹ „Albowiem – jak twierdzą – nieograniczona diada przez przyjęcie w siebie określonej dwójki wytwarza dwie diady, gdyż podwaja liczbę, jaką przyjmuje.” Arystoteles: *Metafizyka*, XIII, 1082a. T. Żeleźnik.

¹² „Jak napisano w tekście o podziale przeciwieństw, do tego, co jedno, należy być tożsamym, podobnym i równym, a do tego, co wiele, być odrębnym, niepodobnym i nierównym”. Ibidem, X, 1054a. „Przecież nieograniczona diada miała tylko podwajać”. Ibidem, XIII, 1083b. Tłum. T. Żeleźnik.

sza zasada wszelkiej wielości, jest Diadą. Z Jedna i Diady utworzone są liczby idealne, idee, którym przyporządkowane są przestrzenne dymensje. Jedno staje się tu podstawą wszelkiej jedności w obrębie bytu i tego, co będące, Diada zaś jest źródłem wszelkiej wielości i zróżnicowania.

Model monistyczny został przedstawiony w przekazie Sekstusa Empiryka. Uznaje on Jedno i Nieokreśloną Diadę za naczelne pryncypia. Jedno i Nieokreślona Diada generują liczby, dalej zaś linie, powierzchnie trójwymiarowe i ciała, konstytuując w ten sposób ontyczny wymiar całego kosmosu¹³. Powiada Sekstus Empiryk: „Owa Monada myślana jako Monada, ze względu na tożsamość z sobą i pojawiającą się w niej różnicę, powołuje tzw. Nieokreśloną Diadę, nazywaną tak, gdyż nie jest jej równa żadna liczbowa bądź ograniczona dwójność, wszystkie zaś dwójności mogą być pomyślane dopiero ze względu na uczestnictwo w niej, tak jak było to wykazane w przypadku Monady. (262) Dane są zatem dwa pryncypia tego, co będące: pierwsza Monada, przez uczestnictwo w której wszystkie liczbowe jedności mogą być pomyślane jako jedności, oraz Nieokreślona Diada, w której dzięki uczestnictwu wszystkie ograniczone dwójności są dwójnościami”¹⁴.

Sekstus skłonny jest uznać, że Monadę charakteryzują dwa zasadnicze „elementy”: tożsamość i różnica. O ile zatem Monadzie przysługuje tożsamość i różnica, o tyle w jej obrębie pojawia się Diada (tożsamości i różnicy). Z tego też względu – może powiedzieć Sekstus – Monada powołuje Diadę, będącą jakąś postacią samorozwinięcia się Jedna. Jak jednak pojmować ten proces powoływania Diady? Co może go warunkować?

Sądzę, że odpowiedź na to pytanie znaleźć można w ustaleniach, których dokonał Platon w dialogu *Parmenides*, kiedy to – jak pamiętamy – próbował ustalić najogólniejsze warunki dyskusowania o Jednie, jako pryncypium uczestniczącym w byciu. Twierdził, że sam fakt uczestnictwa Jedna w byciu czyni dopiero możliwym dostępność zarówno bycia, jak i Jedna. Jedno bowiem nie uczestniczące w byciu jest niepojmowalne i niedostępne jakimkolwiek poznaniu, podobnie jak nieokreślone bycie, które bez określoności czerpanej z Jedna nie mogłoby przyjąć postaci bycia określonego (bytu), a zatem byłoby również niepoznawalne. Dopiero uczestnictwo w byciu sprawia, że poznawalność zarówno Jedna, jak i bycia staje się możliwa. Co sprawia rzeczzone uczestnictwo? Otóż, przede wszystkim sprawia ono, że Jedno będące źródłową tożsamością wyłania z siebie obecną w nim różnicę, gdyż jako Jedno, które uczestniczy w byciu, przestaje już być samym Jednym (czystą tożsamością), a staje się Jednym związanym (przez uczestnictwo)

¹³ Zob. analizy poświęcone tej problematyce: B. Dembiński: *Teoria idei. Ewolucja myśli Platonskiej*. Katowice 1999, s. 178–181. Odpowiednio, zobacz tekst Sekstusa Empiryka w *Testimoniach* prezentowany w *Aneksie*.

¹⁴ Sekstus Empiryk: *Adv. Mathem.*, X, 261. (Testim. Plat. 32). Tłum. własne.

z byciem. Wskutek owego związania traci ono samoistność i izolowaną odrębność, stając się Jednem, które jest, a więc Jednem, które uczestniczy w byciu. Jest ono zatem zróżnicowane źródłowo w stosunku do samego siebie: jest bowiem zarazem Jednem samym i Jednem uczestniczącym w byciu. To Jedno, które jest. Owo zaś Jedno, które jest, jawi się jako związek tożsamości i różnicy.

Idąc dalej, możemy stwierdzić, że będąc takim Jednem, jest dzięki temu pierwszą wielością (parą), pierwszą dwoistością (diadą), ponieważ składają się na nią tożsamość i różnica. Na tej podstawie można przyjąć, że Jedno, jako pryncypium, powołuje Diadę, która będąc samorozwinięciem Jedna, zachowuje tym samym status najwyższego pryncypium. Stanowi Diada zarazem pryncypium wszelkiej wielości, gdyż pierwszą wielością jest dwoistość. Dlatego właśnie mówi Sekstus, że dzięki niej (Diadzie) wszystkie dwójności mogą być dwójnościami, podobnie jak przez Jedno wszystkie jedności mogą być jednościami. Ponieważ zaś Diada jest pierwszą różnicą w stosunku do Jedna, przeto można określić ją mianem zasady wszelkiego zróżnicowania. Tym sposobem pryncypium Jedna (które uczestniczy w byciu) staje się najwyższym pryncypium, ostateczną przyczyną określoności bycia wszystkiego, co w jakikolwiek sposób będące, zarówno w sensie jedności i wielości, jak i w sensie tożsamości oraz zróżnicowania. Rozwiązanie to stanowić może próbę sformułowania odpowiedzi na jedno z naczelných pytań, jakie sformułowała grecka filozofia, mianowicie pytania o stosunek jedności do wielości. Nie jest – sądzę – przypadkiem, że rozwiązanie to przyjęła myśl neoplatońska, której przedstawiciele, w szczególnym stopniu Plotyn, uznali ją za źródłowo Platońską i mogącą stanowić fundament ich własnych koncepcji ontologicznych. Oto bowiem ujawniono jedno z najważniejszych twierdzeń właściwych greckiej filozofii, wyrażających się w pozornie paradoksalnym twierdzeniu, że jedno to wiele, a wiele to jedno. Warto przez chwilę zatrzymać się przy tym twierdzeniu i rozważyć jego konsekwencje.

Analizując strukturę danego nam w poznaniu zmysłowym świata zjawiskowego, próbując dotrzeć do konstytuujących go zasad, posługujemy się często typem myślenia właściwym jedynie obszarowi czasoprzestrzennych obiektów, a więc myślenia obejmującego sobą tylko i wyłącznie ograniczony wycinek analizowanej rzeczywistości tego, co będące, sądząc, że obejmuje on w tym samym stopniu i w ten sam sposób zarówno struktury czasoprzestrzenne, jak i obiekty matematyki, idee czy zasady bytowe. Zaczynamy zatem myśleć o tych ostatnich w kategoriach części i całości, uczestnictwa czy obejmowania na wzór obecności rzeczy w rzeczach, w których da się wyznaczyć ścisłe granice, początki i końce, czy też *quasi*-prze-strzeń lub *quasi*-czasowość. Takie myślenie poddaje Platon zasadniczej krytyce. Krytyka ta stanowi jeden z pierwszych celów „ćwiczenia” prezen-

towanego w dialogu *Parmenides*. Jest to bowiem również, a może i przede wszystkim dialog o tym, jak **nie należy** myśleć o ideach. Platon stara się wykazać, że myślenie idei na wzór rzeczy (autonomicznych jednobyków) oraz uczestnictwo na wzór obecności rzeczy w rzeczach prowadzić muszą do nierozstrzygalnych aporii. Do aporii wiedzie również takie myślenie, w którym poszczególne wymiary, wyznaczające ontyczną postać świata, traktuje się jako zbiór izolowanych przedmiotów, pomiędzy którymi dopiero wtórnie poszukiwać należy możliwych związków, co skutkuje natychmiastowym pojawieniem się jakiejś równie aporetycznej „teorii dwu światów” (patrz *Fedon*). Takie myślenie próbuje Platon eliminować, ukazując jego absurdalność i nieskuteczność na poziomie myślenia ontologicznego. Podobnie jest w przypadku problemu relacji Jedna do Wieleści. Traktując je jako izolowane, autonomiczne jednobyty, stawiamy pytanie: Jak to możliwe, aby Jedno było Wieleścią, a Wieleść Jednem. Analizując tę kwestię z pozycji izolowanych jednobyków, kiedy to zarówno Jedno, jak i Wieleść traktujemy jako odrębne całości, nieodwołalnie popadamy w sprzeczność. Jak bowiem jest możliwe, aby Jedno, będąc Jednem, było zarazem Wiele, nie tracąc cechy bycia Jednem, a Wiele było Jednem, nie tracąc cechy bycia Wieleścią? Można te aporie iterować dalej i wykazywać wszelkie związane z nimi paradoksy. Byli ich już w pełni świadomi myśliciele przedplatońscy, przy czym szczególne zasługi przypisać należy w tym zakresie eleatom¹⁵.

Tymczasem późna ontologia Platońska wskazuje na konieczność radykalnej zmiany w sposobie myślenia, swoistego zwrotu (περιαγωγή) w myśleniu, na wzór zwrotu dokonanego w metaforze jaskini, kiedy to miejsce myślenia obiektowego musi zająć myślenie typu relacyjnego. Okazuje się bowiem, że mówienie, zarówno o tym, co Jedno, jak i o tym, co Wiele, możliwe jest jedynie z perspektywy związku, który tworzą. Chodzi przy tym o taki typ myślenia, w którym rozumienie Jedna uwarunkowane jest odniesieniem do tego, co Wiele, jak też rozumienie tego, co Wiele, uwarunkowane jest odniesieniem do Jedna. Platon uważa przy tym, że ontologicznym warunkiem samego odniesienia jest tu źródłowy i pierwotny fakt uczestnictwa (μέθεξις) Jedna w byciu. Uczestnictwo to warunkuje samorozwinięcie się Jedna w wielość, stając się tym samym fundamentalną kategorią ontologiczną w filozofii Platona. Skutkiem takiego rozstrzygnięcia jest twierdzenie, że jeśli Jedno uczestniczy w byciu, jawi się jako Wieleść. Wieleść ta przyjmuje zawsze postać samego Jedna. Dlatego Jedno, które jest (uczestniczy w byciu), jest Wiele, Wiele zaś jest Jednem. Znakomite wyjaśnienie tej pozornie paradoksalnej tezy znaleźć możemy w analizach C.F. von Weizsäckera. W pracy *Jedność przyrody* rozważa on Platońskie podejście

¹⁵ Można tu przywołać traktat Gorgiasza: *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ Φύσεως*, w którym po raz pierwszy w dziejach filozofii została wykazana paradoksalność takich teorii.

w II hipotezie, której założeniem jest uczestnictwo Jedna w byciu. Takie Jedno (uczestniczące) ujawnia siebie od razu jako Wiele (142b–143a), generując sprzeczności na poziomie ontologii klasycznej, która to ontologia, odmiennie od Platońskiej, oddziela Jedno od Wielości, natomiast świat traktuje jako zbiór jednostkowych i autonomicznych obiektów. W takiej ontologii relacja między obiektami jest traktowana jako wtórna, będąca skutkiem oddziaływania między autonomicznymi obiektami, których istnienie należy uprzednio założyć, aby w ogóle można było mówić o jakiegokolwiek relacji. Tymczasem – powiada Weizsäcker – ontologia ta nie sięga poziomu refleksji Platońskiego *Parmenidesa*. Wedle bowiem tego ostatniego, o obiekcie jako jednostkowym i autonomicznym możemy mówić dopiero wtedy, kiedy rozpatrujemy go z pozycji jego relacji oddziaływania z innymi obiektami. Poza tym oddziaływaniem obiekt ten nie jest postrzegalny jako obiekt i w tym sensie w ogóle **nie jest**. Zatem obiektem jako obiektem czyni go dopiero oddziaływanie z innymi obiektami, a więc samo odniesienie, które w pewnym sensie jest tu pierwotne wobec skutku, który stanowią jednostkowe człony relacji. Samo więc oddziaływanie sprawia, że obiekt przestaje być tym, a przede wszystkim jednym obiektem. Jeżeli bowiem z istoty swej jest on odniesiony do innych obiektów, to nie można go już nazywać jednym czy też izolowanym bądź jednostkowym. Stąd wniosek, że dowolna własność jakiegoś obiektu staje się obserwowalna (np. jedność) tylko dlatego, że obiekt tę akurat własność traci (odniesiony, przestaje być „czystą” jednością). Podobnie jest z wielością: staje się ona obserwowalna dopiero wtedy, kiedy rozpatrywana z punktu widzenia odniesienia do jedności, traci właśnie własność bycia wielością. W odniesieniu do wszechświata, którego dotyczyć ma Platońska ontologia, powiedzieć można: „Wszechświat sam może być o tyle tylko, o ile jest nie jednym, lecz wielością. Cała ta wielość nie istnieje jednak dla siebie, jak to opisują logika i ontologia klasyczna. Istnieje tylko w nie dającym się pomyśleć Jednym”. Sama Jedność gdy jest, jest Wielością, sama Wielość gdy jest, jest Jednością¹⁶.

Model strukturalny

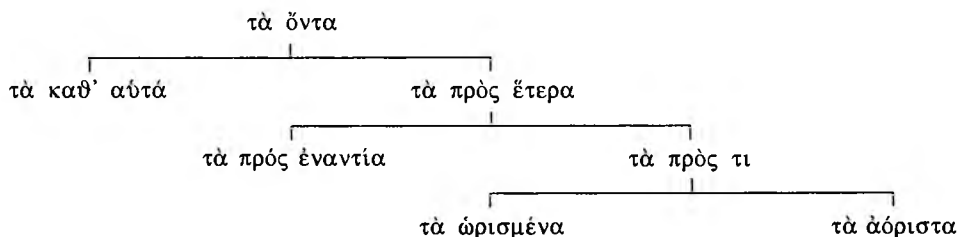
Propozycja określenia kolejnej koncepcji, ujawnionej na podstawie przekazów pośrednich, mianem modelu strukturalnego odwołuje się do podstawy, którą stanowią realne zjawiska i przysługująca im każdorazowo struktura.

¹⁶ C.F. von Weizsäcker: *Parmenides i szara gęś*. W: *Idem: Jedność przyrody*. Tłum. K. Wolicki. Warszawa 1978, s. 508–510.

Model budowany jest zatem zgodnie z analizą przestrzennych i czasowo określonych zjawisk, podlegających procesowi stawania się. Analiza struktury tych zjawisk wskazuje na konieczność przyjęcia bytowych pryncypiów, które stanowią ostateczne uzasadnienie tego, co określiliśmy mianem „będące” ($\tau\alpha\ \delta\upsilon\tau\alpha$)¹⁷. Można zatem powiedzieć, że jest to „teoria pryncypiów” budowana niejako „od dołu”, tzn. odwołująca się do zjawiskowych podstaw, uzasadniających jej przyjęcie. W modelu tym mieści się również koncepcja bytowych pryncypiów (Jedna i Nieokreślonej Diady), które stanowią ostateczną podstawę określoności zjawisk i ich struktury. Punktem wyjścia jest przy tym podział „rzeczywistości” zjawisk na poszczególne rodzaje, charakteryzujące się specyficznym, właściwym sobie sposobem bytowania.

W komentarzu do *Fizyki* Arystotelesa (192a) napisanym przez Simplcjusza czytamy, że Porfiriusz informuje nas o stanowisku Platońskiego ucznia Hermodorosa, który powołując się na Platona, twierdzi, że wszystko, co będące ($\tau\alpha\ \delta\upsilon\tau\alpha$), da się podzielić na dwa rodzaje: na to, co będące jako samo w sobie ($\kappa\alpha\theta'\ \alpha\upsilon\tau\alpha\ \epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$), oraz na to, co będące w stosunku do czegoś innego ($\pi\rho\acute{o}s\ \epsilon\tau\epsilon\rho\alpha$). To ostatnie daje się z kolei podzielić na to, co wobec siebie przeciwne ($\tau\alpha\ \pi\rho\acute{o}s\ \epsilon\nu\alpha\nu\tau\iota\alpha$), np. dobre i złe, a także na to, co wzajemnie odniesione ($\tau\alpha\ \pi\rho\acute{o}s\ \tau\iota$). To zaś, co wzajemnie odniesione, dzieli się ostatecznie na to, co ograniczone ($\tau\alpha\ \omega\rho\iota\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\alpha$), oraz to, co nieograniczone ($\tau\alpha\ \acute{\alpha}\omega\rho\iota\sigma\tau\alpha$)¹⁸. Można to przedstawić graficznie w postaci schematu 1.

Schemat 1



Widoczna tu metoda podziału diairetycznego prowadzi ostatecznie do stwierdzenia, że to, co będące, jako związek nieograniczonego i ograniczonego, można sprowadzić do dwu zasad: tego, co więcej i mniej (Duże w relacji do Małego), oraz Jedna. Ograniczone bowiem nie zawiera tego, co mniej

¹⁷ Mam tu na myśli podział przyjęty w pierwszym rozdziale pracy.

¹⁸ „Platon twierdził, że pośród rzeczy pewne z nich istnieją same w sobie, jak na przykład człowiek czy koń, inne istnieją w sposób relacyjny, w tej ostatniej grupie wyróżniamy zarówno relację przeciwieństwa: dobro i złe, jak i relację odniesienia do czegoś, która z kolei może być ograniczona bądź nieograniczona”. Simplcjusz: *In Aristot. Phys.*, I 9, 192a. (Testim. Plat. 31). Tłum. własne.

i więcej, to zaś ostatnie – owo mniej i więcej zawiera. Wskazuje przy tym komentator, że właściwym pryncypium jest tu Jedno, podczas gdy duże i małe jako nietrwałe, pozbawione formy i nieograniczone jest w zasadzie swoistym „niebytem”. Dlatego trudno nawet nazwać je zasadą, chociaż jest czymś będącym i nieuporządkowanym¹⁹. Niezależnie jednak od ostatniego stwierdzenia, przyjąć można, że każda struktura zjawiskowa daje się ostatecznie sprowadzić do dwu najwyższych rodzajów: tego, co ograniczone (Jedno), i tego, co nieograniczone (duże i małe, więcej i mniej). Jest to zgodne – jak widać – z tymi ustaleniami, których dokonał Platon w *Filebie*, kiedy to analizował strukturę zjawisk. W tym też sensie nie może dziwić fakt, iż wielu komentatorów dopatruje się w tym właśnie dialogu prakoncepcji późniejszej „teorii zasad bytowych”, czy też wręcz skłonna jest twierdzić, że Platon, pisząc *Fileba*, miał już w pełni ukształtowaną koncepcję zasad. Sądzę, że należałoby tu zachować stosowną ostrożność, aby nie popaść w przekonanie właściwe interpretacji tybingińczyków i G. Realego, że oto „teoria bytowych pryncypiów” poprzedza „naukę pisaną” i że dla zrozumienia tej ostatniej konieczne jest założenie wcześniejszego istnienia „nauk niepisanych”. Usiłowałem już dowodzić w niniejszej publikacji oraz w innych moich pracach, że „teoria zasad” stanowi naturalne zwieńczenie myśli Platona. Wypowiedzi Simplicjusza wskazują jedynie na pewną drogę myślenia, na której to można uznać konieczność przyjęcia pryncypiów bytowych, bez odwoływania się od razu do „nauk niepisanych” jako koniecznego warunku zrozumienia tego, co zawarte zostało w treści „nauk pisanych”. Istotnie, analizując zjawiska, da się znaleźć uzasadnienie potrzeby przyjęcia dwu najwyższych rodzajów czy też zasad, czy chociażby jednej zasady, organizujących strukturę zjawisk.

Zapytać jednak musimy o ontyczny status zasad, o których informuje nas Simplicjusz. Sądzę, że może się w tym okazać pomocny przekaz, który prezentuje w swej pracy *Przeciw matematykom* Sekstus Empiryk. Otóż autor owego przekazu informuje nas o podobnej koncepcji podziału „rzeczywistości zjawiskowej” jak ta, o której mówi Simplicjusz²⁰. Sekstus podaje bowiem podobny jak w przypadku Hermodorosa podział tego, co będące ($\tau\alpha\ \acute{\omicron}\nu\tau\alpha$),

¹⁹ „I wszystko to nazwane jest wielkim w relacji do małego, zawierając w sobie więcej i mniej. Dlatego też może ono być nieskończone bądź jako duże, bądź małe. W ten sam sposób może ono być również szerokie i wąskie, cięższe i lżejsze. Wiele podobnych rzeczy może zmierzać w ten sposób w nieskończoność. Lecz rzeczy takie jak równość, trwałość czy uporządkowanie nie zawierają owego mniej i więcej. Zawierają zaś ich przeciwieństwa. Nierówność dopuszcza różnicę stopni, w ten sposób jest sama czymś ruchomym i nieuporządkowanym. Konsekwentnie zatem dwie grupy par zawierają potwierdzenie obecności poza Jednym tego, co większe i mniejsze”. Ibidem. (Testim. Plat. 31). Tłum. własne.

²⁰ Sekstus przypisuje tę koncepcję pitagorejczykom. Można też dodać, że wielu komentatorów skłonnych jest twierdzić, że nauka późnego Platona jest z istoty pitagorejska, czy też (ostrożniej) w coraz wyższym stopniu inspirowana intuicjami pitagorejczyków.

na trzy rodzaje: samobędące – τὰ καθ' εαυτά, (człowiek, koń, roślina, ziemia, woda, powietrze i ogień), pozostające wobec siebie w relacji przeciwieństwa – τὰ κατ' ἑναντίωσιν (dobre – złe, sprawiedliwe – niesprawiedliwe, ruchome – nieruchome), oraz wzajemnie odniesione – τὰ πρὸς τι (lewe – prawe, góra – dół, które charakteryzuje swoista zwrotność)²¹. Sekstus twierdzi przy tym, że to, co będące we wskazanych tu postaciach, daje się ostatecznie sprowadzić do dwu najwyższych pryncypiów, którymi są Monada i Nieokreślona Diada. To bowiem, co samobędące, odnieść trzeba (i tak czynią następcy pitagorejczyków) do Monady. Wszystko zaś, co relatywne, odnieść do tego, co jawi się jako nadmiar i niedostatek (τε ὑπεροχῇ καὶ τῇ ἐλλείψει), przyjmując w odniesieniu do zjawisk postać Nieokreślonej Diady²². Każda zatem struktura zjawiskowa, domagając się ontycznego uzasadnienia, znajduje je w „teorii pryncypiów”. Dzięki temu „teoria zasad” zyskuje swe potwierdzenie nie tylko w konsekwencji analiz związanych z „obszarem” idei czy przedmiotów matematyki, lecz można ją zasadnie budować również na podstawie analizy struktur zjawiskowych (czyli w drodze dialektyki synoptycznej). W tym też sensie nie powinna dziwić zgodność intuicji, proponowanych przez Platona w dialogu *Fileb*, z ostatecznym uzasadnieniem, jakie znajdujemy na poziomie „teorii pryncypiów”. Jeśli bowiem „teoria pryncypiów” ma obejmować wszystkie postacie bycia, to musi być ona w sposób oczywisty z tymi postaciami zgodna, a więc musi obejmować również struktury zjawiskowe. Warto przy tym zwrócić uwagę na związek, jaki zachodzi między pryncypium Jedna i Nieokreślonej Diady, a zasadami decydującymi o postaci struktur zjawiskowych, którymi są granica i nieograniczone. Na związek ten zwrócił już uwagę Platon w *Filebie*: „[...] że wszystkiemu, co będące jednością i wielością, przysługuje zawsze granica i nieograniczone”²³. Ponieważ w dialogu Platon decyduje się rozważyć w sensie najogólniejszym strukturę zjawiska, przeto zasady jedności i wielości muszą zostać odniesione do tego, co stanowi w zjawisku granicę i nieograniczone. Należy zatem stwierdzić, że na poziomie zjawisk odpowiednik najwyższych zasad Jedna i Diady stanowią granica i nieograniczone. Wydaje się, że w ten sposób dokonał Platon specyficznego powiązania intuicji pitagorejskich z własną koncepcją zasad bytowych, czego świadectwo bezpośrednio znajdujemy w przekazie Arystotelesa, który w swej *Metafizyce* mówił: „Duże i Małe są zasadami w sensie tworzywa, zaś w sensie istoty jest nią Jedno. [...] Platon więc o tych zagadnieniach, które są badane, tak mówi: widać jasno, że przyjął tylko dwie przyczyny: to, przez co, coś jest czymś, oraz tworzywo (idee są przyczyną tego, czym coś jest, natomiast

²¹ Sekstus Empiryk: *Adv. Mathem.*, X, 263–266. (Testim. Plat. 32). Zob. *Aneks*.

²² Ibidem, X, 266–283.

²³ Platon: *Fileb*, 16c.

przyczyną idei Jedno). Tworzywo jest podłożem, o którym są orzekane idee w przypadku tego, co zmysłowe, natomiast Jedno jest orzekane jako przyczyna idei, tak że diada ta stanowi Duże i Małe”²⁴.

Dotychczasowe wywody pozwalają na sformułowanie ciekawej – sądzą – hipotezy, która może przyczynić się do rozstrzygnięcia problemu wielości terminów, jakimi posługuje się Platon oraz komentatorzy w celu określania najwyższych zasad. Przewijają się bowiem – jak można było zauważyć – takie określenia, jak „Jedno”, „Nieokreślona Diada”, „Jedność”, „diada numeryczna”, „Duże i Małe”, „Mniej i Więcej”, w końcu „granica” i „nieograniczone”. Sądzę, że wielość tych określeń nie jest przypadkowa; wręcz przeciwnie – wydaje się zamierzona i konsekwentna. Jeżeli bowiem założyć, że Platon wyróżnia określone poziomy ontyczne, różne postacie bycia, to wydaje się, że organizujące je najwyższe zasady przyjmują w zależności od analizowanego poziomu właściwe temu poziomowi określenia. I tak, wnosić można, że na poziomie bytowym (idei) zasady te określa się mianem Jedna i Nieokreślonej Diady. Z kolei na poziomie przedmiotów matematyki mówić możemy o najwyższych zasadach, które nazywa się Jednością i diadą numeryczną. W odniesieniu zaś do struktury zjawisk posługujemy się określeniem „najwyższe zasady”; manifestują się one pod postacią zasad nazywanych granicą i nieograniczonym. Takie rozumienie potwierdzałoby spójność myśli Platońskiej (której trudno nie zakładać), a zarazem mogłoby stanowić podstawę wyjaśnienia różnic, jakie w ujęciach „teorii zasad” znajdujemy w tekstach późniejszych komentatorów. Sądzę jednak, że ostateczne uzasadnienie tej hipotezy wykracza poza ramy prezentowanej pracy i wymaga podjęcia oddzielnych studiów oraz badań.

Model wertykalny

W modelu tym mamy zasadniczo jedno pryncypium bytowe (Jedno), które to pryncypium stanowi ostateczne źródło określoności wszystkiego, co w jakikolwiek sposób jest. Natomiast pojęcie Nieokreślonej Diady odnosi się w tym modelu do nieokreślonego pratworzywa, nie mającego formy i nieuporządkowanego, a więc usytuowanego u podłoża wszelkich zjawisk. Jeżeli uznać, że wszelka bytowość związana jest z jakąś formą czy postacią określoności (czerpanej z Jedna), to Nieokreślona Diada (Dużego i Małego), pojmowana jako nie mające formy podłożo zjawisk, może być rozumiana jako swoisty „nie-byt”. Rzecz jasna, „nie-bytu” tego nie wolno nam traktować jako

²⁴ Arystoteles: *Metafizyka*, I, 987A. (Testim. Plat. 22A). Tłum. własne. Pełny tekst – zob. *Aneks*.

zaprzeczenia bytu (tj. jakoś pojmowanej nicości), lecz jedynie jako jego przeciwieństwo. Chodzi więc w tym przypadku tylko o to, co nie ma cech właściwych bytowi.

W tej sytuacji możliwa staje się koncepcja, wedle której wszelka bytość „rozpięta” jest między ponadbytowym pryncypium Jedna a nieokreślonym podłożem wszelkiej zjawiskowości, przyjmującym miano Nieokreślonej Diady (Dużego i Małego).

Z elementami takiej koncepcji zetknęliśmy się już w trakcie omawiania modelu monistycznego, kiedy to prezentowałem treść przekazu Simplicjusza w jego komentarzu do *Fizyki* Arystotelesa. Pamiętamy, że Simplicjusz, powołując się na przekaz Hermodorsa, twierdził, że Duże i Małe, o którym mówił Platon, trudno byłoby nazwać zasadą, jeśliby miała się ona odnosić do jakiegoś nieuporządkowanego i nieuformowanego podłoża. Właśnie bowiem z powodu braku określoności i formy należałoby przypisać mu raczej miano niebytu niż zasady bytowej. O ile jednak w modelu strukturalnym Nieokreślona Diada obejmowałaby tworzywo samych zjawisk, o tyle Nieokreślona Diada w modelu wertykalnym odnosiłaby się do podłoża tejże zjawiskowości, a więc do czegoś, co być może, należałoby nazwać prątworkiem, czy też – jak chcą tego niektórzy komentatorzy – swoiście pojmany apeironem. Różnica zatem wynikałaby z przekonania, że tworzywo zjawisk zawsze jest już w jakiś sposób określone, natomiast prątworki czy apeiron są tego określenia całkowicie pozbawione. Można by się w przypadku takiej intuicji powołać na opinię Platona, którą wyraża w *Timajosie*, twierdząc, że przyjąć należy jakieś ostateczne podłoże wszelkich struktur czy elementów pierwotnych, które samo nie ma żadnej formy, jest bezkształtne, jest czymś niewidzialnym i zdolnym do przyjęcia możliwych form²⁵. Powiada Platon: „[...] dla tej przyczyny nie powinniśmy nazywać matką i schronem dla rzeczy zrodzonych widzialnych i w ogóle podległych zmysłom ani ziemi, ani powietrza, ani ognia, ani wody, ani tego, co z tych elementów pochodzi, lub tego, od czego one się wywodzą. Przeciwnie, nie miniemy się z prawdą, gdy powiemy, że istnieje jakaś rzecz niewidzialna, nie posiadająca formy, przyjmująca wszystko, uczestnicząca w tym, co się daje pojąć rozumem, w sposób bardzo ciemny i trudny do zrozumienia”²⁶. W tym kontekście Nieokreślona Diada Dużego i Małego wyrażałaby nieokreśloność prątworkiwa.

Zwolennikami takiej koncepcji (w określonej interpretacji) okazują się wybitni komentatorzy myśli Platona – K. Gaiser i C.J. de Vogel²⁷. De Vogel

²⁵ Zob. Platon: *Timajos*, 48a–53a.

²⁶ Ibidem, 51a. Tłum. P. Siwek.

²⁷ W przypadku K. Gaisera chodzi tu, rzecz jasna, o jego pracę *Platons ungeschriebene Lehre* (Stuttgart 1963), a w przypadku C.J. de Vogel należy odwołać się do tekstu zatytułowanego *Rethinking Plato and Platonism*, zamieszczonego w materiałach sympozjum kla-

powołuje się przede wszystkim na dwa przekazy komentatorów Platona: przekaz Arystotelesa oraz przekaz Simplicjusza. Arystoteles, prezentując w swojej *Metafizyce* naukę Platona, uznaje Duże i Małe za pryncypium materialne, przy założeniu że Jedno stanowi pryncypium formalne²⁸. Simplicjusz zaś prezentuje wypowiedzi Hermodorosa, który komentując Platona, twierdzi, iż wszystko, co nierówne, nieokreślone ruchowo i niezharmonizowane zawiera Więcej i Mniej. Ale też wszystko, co nietrwałe, bezgraniczne, bezkształtne i w tym sensie nierealne, stanowi właściwie negację bytu, jeżeli byt jest każdorazowo tym, co trwałe, ograniczone, określone, a tym samym realne. W tym kontekście Więcej i Mniej nie może być, rzecz jasna, uznane za pryncypium bytowe. De Vogel proponuje, aby Duże i Małe nazwać subzmysłowym (*sub-sensible*) podłożem, określanym mianem Diady Dużego i Małego, podłożem, które byłoby odpowiednikiem apeironu obecnego w zjawiskach, jako czegoś w sobie z istoty niezdeterminowanego. Diadę tę przeciwstawić należy Jednu, które w zjawisku reprezentuje granicę i miarę określoności²⁹. Wówczas zarówno idee, jak i zjawiska sytuowałyby się między pryncypium Jedna a nieograniczonym określanym mianem dużego i małego. Można to zilustrować w postaci schematu 2.

Schemat 2

(Jedno) ἓν (ἄγαθόν)³⁰
 νοητά (εἴδη)
 αἰσθητά
 (Diada) ἀπείρον (μέγα καὶ μικρόν)

sycznego, które odbyło się w Amsterdamie – *Mnemosyne* (Bibliotheka Classica Batava) Lugduni Batavorum (Leiden 1986).

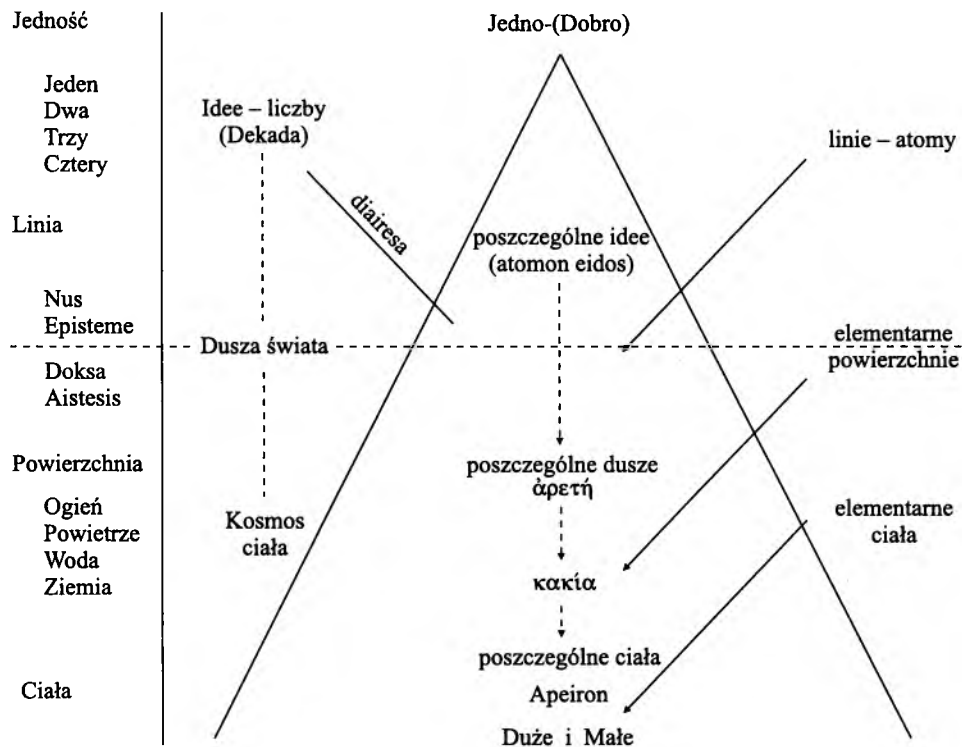
²⁸ Zob. Arystoteles: *Metafizyka*, I, 987b. (Testim. Plat. 22A).

²⁹ Powiada De Vogel: „It rather suggest that the things as such are referred to, while in fact it is things in so far as they are marked by the character of the *apeiron*; and of that character – referred to as τὸ τοιοῦτον – it is said that it is non-being ‘because being is denied of it’. With reference to sensible things the principle of indetermination in itself could be called non-being, a term expressing that the principle – which has a function in sensible things – does not exist by itself. Thus, in a sense we might say that it is sub-sensible. For if we had to give it its place in a scheme of Plato’s conception of the whole of being, we would have to place it as a dyad *under* the αἰσθητά, just as the other principle, the Limit, which with reference to sensible things is present in and works through the Ideas, apparently has to be traced back to the one as its ultimate ground which, in accordance with the passage on the Good in *Rep.* VII, must have its place *above* intelligible Being”. *Rethinking Plato and Platonism...*, s. 196.

³⁰ Utożsamienie Jedna i Dobra dokonuje się między innymi na podstawie przekazów Arystotelesa (*Metaph.*, 1091b, 988a; *Eth Eud.*, I 8, 1218a) oraz Arystoksenosa (*Harm. Elem.*, II, 30).

Podobne intuicje znajdują wyraz w analizach, które przedstawia K. Gaiser. W swej podstawowej pracy *Platons ungeschriebene Lehre* proponuje on (na podstawie analizy przekazów tradycji pośredniej) podział „obszarów bytowych” (wyróżnionych przez Platona w „naukach niepisanych”), który odzwierciedlono na schemacie 3³¹.

Schemat 3



Podział ten – jak widać – sytuuje dymensje przestrzenne brył, powierzchni i linii pomiędzy Jednym, któremu podporządkowane są liczby idealne (idee *sensu stricto*), a apeironem Dużego i Małego, obejmującym sobą wszelką nieokreśloność i nieograniczoność bezpostaciowego tworzywa. Podobnie zatem jak w propozycji C.J. de Vogel, byłby to wertykalny sposób ujęcia pryncypiów: u „szczytu świata” usytuowane jest pryncypium Jedna „rozwijające się” w idee, liczby idealne, dymensje przestrzenne i ostatecznie sięgające nieokreślonego wymiaru bezpostaciowego tworzywa, które wyraża się jako pryncypium Dużego i Małego, czy też tego, co mniej lub więcej. Różnica w ujęciach de Vogel i Gaisera polega – jak się wydaje – na tym, że Gaiser

³¹ K. Gaiser: *Platons ungeschriebene Lehre...*, s. 148–149, 169–172, 193–211.

przypisuje Dużemu i Małemu pozytywny status ontologiczny, traktując je jako pryncypium bytowe, natomiast de Vogel określa je mianem niebytu, odmawiając tym samym Diadzie Dużego i Małego statusu pryncypium.

Sądzę, że w przeciwieństwie do propozycji de Vogel, koncepcja Gaisera wynika z przekonania, że pryncypia bytowe obejmują realnie istniejące struktury bytowe i winny być w perspektywie owych struktur myślane. Wtedy istotnie jawią się jako podstawa tego, co w strukturach tych określone i nieokreślone. Wyrażają sobą, można by powiedzieć, wymiar formalny i materialny, obecny w każdej strukturze. Zależnie jednak od zdefiniowania samej struktury, czy też zdefiniowania tego, co określamy mianem bytu bądź niebytu, same pryncypia zyskują właściwy im status ontyczny. Ale jeżeli założyć, że pryncypia bytowe obejmują sobą również obszary wykraczające swym statusem poza realne, dymensjonalnie wyznaczone struktury, a więc stanowią postawę tożsamości i różnicowania w obrębie idei czy przedmiotów matematycznych, to rozumienie funkcji pryncypiów, ich statusu wymagać będzie szerszego ujęcia, wykraczającego zdecydowanie poza dymensjonalny wymiar struktur zjawiskowych. Wskazuje na to zresztą sam Gaiser, analizując funkcję pryncypium Diady w „obszarze” idei i przedmiotów matematyki. Można zatem stwierdzić, że model wertykalny obejmuje „teorię pryncypiów” ograniczoną do „obszaru” dymensjonalnie określonych struktur zjawiskowych. Kontrowersyjne wydaje się natomiast ujęcie pryncypium Diady jako swoistego niebytu w sensie zaprzeczenia bytu. Nie wydaje się bowiem, aby taka koncepcja niebytu w ogóle powstała w myśli greckiej³². Co najwyżej można by przyjąć określenie Diady jako niebytu w sensie przeciwieństwa bytu. Jeśli bowiem zdefiniujemy byt jako skutek wzajemnego oddziaływania pryncypiów, to one same w stosunku do bytu mogą być pojmowane jako swoisty niebyt. Jest to jednak – jak widać – niebyt będący przeciwieństwem bytu, a nie jego zaprzeczeniem. Zresztą związane z owym niebytem pojęcie apeironu wskazywałoby na taki właśnie sposób podejścia i w tej postaci byłoby do przyjęcia.

Prezentowane modele ukazują możliwość interpretacji teorii pryncypiów w perspektywie zróżnicowanych koncepcji ontologicznych. Pomimo takiego zróżnicowania wydaje się, iż pewne ich cechy można uznać za wspólne i na tyle uniwersalne, aby można za ich pomocą wyjaśnić istotę późnej nauki Platona, dotyczącej najwyższych zasad. Przede wszystkim Jedno i Nieokreślona Diada stanowią zasady bytowe. Wyznaczają zatem i określają każdą postać bytu i tego, co będące, niezależnie od rodzaju (modelu) ich wzajem-

³² Słusznie zauważa W. Seńko: „Klasyczna filozofia grecka nie знаła rzeczywiście pojęcia »nicości« rozumianego jako ontologiczne zaprzeczenie bytu”. *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*. Warszawa 1993, s. 15. Zob. na ten temat: B. Dembiński: *Teoria idei...*, s. 109–122.

nego odniesienia. Najwyższe zasady bytowe sprawiają, że możliwa jest wielość bytów (idei) i możliwe jest zróżnicowanie w ich obrębie, czynią też możliwą ich poznawalność. Szczególną cechą Platonskiej teorii pryncypiów stanowi to, że w wyniku jej wprowadzenia przekroczona została koncepcja, prowadząca do częstych aporii, koncepcja, wedle której bycie manifestuje się w postaci zbioru izolowanych jednobyków, jednobyków stanowiących proste całości, między którymi poszukuje się dopiero jakichś (zazwyczaj wtórnych) powiązań. Platon decyduje się przedstawić zupełnie nowy sposób myślenia ontologicznego. W miejsce χωρισμός – „oddzielenia”, „izolacji” wprowadza się kategorię μέθεξις – „uczestnictwa”, wyrażającą podstawowy wymiar bycia, którym jest **relacyjność**, sprawiającą, że bycie i myślenie o jego postaciach mogą dokonać się jedynie z perspektywy **myślenia w związkach**. To zaś uwarunkowane jest ostatecznie oddziaływaniem pryncypiów, w czego wyniku wszelkie postacie bycia mają naturę relacyjną i przyjmują postać struktur relacyjnych. Prowadzi to również do uznania, że właściwą metodą badania i poznania tych postaci jest taka metoda, która samą relacyjność czyni punktem wyjścia, metoda, którą Platon określił mianem metody dialektycznej. Teoria pryncypiów stanowi tedy nie tylko zwieńczenie Platonskiej teorii idei, lecz przede wszystkim jej konieczne i ostateczne uzasadnienie. Czyni to zrozumiałym fakt, iż późnej nauki Platona nie można traktować jako pewnego „egzotycznego”, nie do końca wartego uznania, pomysłu komentatorów, lecz należy ją uznać za najwyższy punkt w ewolucji jego myślenia.



ROZDZIAŁ DZIEWIĄTY

Teoria liczb idealnych w świetle teorii pryncypiów

Prezentacja modeli obejmujących Platońską „teorię pryncypiów”, rekonstruowana na podstawie przekazów „tradycji pośredniej” wskazuje na nowy, w porównaniu z treścią dialogów, sposób podejścia do problematyki bycia, bytu i tego, co będące. Poszukiwane, ostateczne źródło uzasadnienia wszelkich postaci bycia sprowadzone zostaje do dwu najwyższych ponadbytowych pryncypiów, organizujących bycie tego, co w jakikolwiek sposób będące. Platon decyduje się na rozważenie trzech zasadniczych postaci bycia: idei, przedmiotów matematycznych i zjawisk. Ponieważ są one swoiście zhierarchizowane ontycznie, tak że „na szczycie świata” usytuowane zostały idee, teoria pryncypiów występuje przede wszystkim w formie teorii stanowiącej ostateczne uzasadnienie wielości i zróżnicowania w obrębie „świata” idei. Uznając przekonanie komentatorów starożytnych, że teoria idei stanowiła najistotniejsze dokonanie Platona, winniśmy rozważyć precyzyjniej związek, jaki zachodzi między samymi ideami, i – warunkującymi ich bycie i strukturę – bytowymi pryncypiami. W tym celu raz jeszcze wrócić trzeba do Platońskiej teorii idei, rozumianej w późnym okresie jego twórczości jako teoria liczb idealnych¹.

¹ Można tu przywołać następujące przykłady wypowiedzi autorów starożytnych; powiada Aleksander: „[...] Skoro zaś [dla Platona] postacie są pierwszymi i idee poprzedzają wszystko, co jest odniesione do nich tak, że to, co odniesione zawdzięcza im swe bycie

Sądzę, że już sama zmiana terminologii, jakiej dokonuje Platon, utożsamiając ideę z liczbą idealną, nie jest przypadkowa i musi mieć istotne uzasadnienie. W innym bowiem przypadku trudno byłoby wyjaśnić sens takiego postępowania. Uważam, że zasadniczą przyczynę stanowi tu niezwykle zintensyfikowany rozwój badań matematycznych zarówno w obrębie Akademii, jak i poza nią. Rozwój ten powoduje, że uzasadnienia wymaga niezwykła skuteczność metod matematycznych i matematycznego myślenia w rozumieniu struktur analizowanego świata. Jeśli bowiem matematyka „sięga” najgłębszych wymiarów rzeczywistości, odsłania zasady i prawa jej funkcjonowania, to nasunąć się musi pytanie o stosunek matematyki do filozofii. Ta ostatnia wszak wyraża również uzasadnione „pretensje” do ostatecznego wyjaśnienia świata. Istotnym staje się zatem przede wszystkim problem wzajemnego stosunku ontologii i matematyki. Sytuacja ta sprawia, że Platon decyduje się na ukazanie związku, jaki zachodzi między tezami organizującymi jego ontologię, i sposobem, w jaki wyjaśnia świat matematyka². Decyduje się zatem na egemplifikację swej ontologii za pomocą matematyki, czy też mówiąc precyzyjniej: decyduje się ukazać funkcjonowanie własnej ontologii w obszarze matematyki, wyjaśniając zarazem status i funkcję tej ostatniej. Istotnym wydaje się również przekonanie Platona, że prawda matematyki nie może być sprzeczna z prawdą filozofii. Winny być one raczej postrzegane jako różne sposoby docierania do tej samej prawdy.

(to, w jaki sposób są, próbuje on wykazać na wiele sposobów), mówi, że postacie są liczbami. Jeśli owe jednostkowe postacie pojawiają się przed tym, co może być dopiero do nich odniesione, natomiast nic nie występuje przed liczbami, to postacie muszą być liczbami. [...] Postacie są przyczynami wszystkiego innego, a jeśli są liczbami, ich przyczyny są przyczynami liczb. A l e k s a n d e r: *In Aristot. Metaph.*, I 987b. (Testim. Plat. 22B). Tłum. własne. Mówi Arystoteles: „Pierwsi, którzy wyróżnili dwa rodzaje liczb: idealne i liczby w matematyce, nie powiedzieli i nie potrafili powiedzieć, jak może być i z czego liczba w matematyce. [...] Otóż, kto przyjmuje istnienie idei, może uważać liczby za jakąś przyczynę rzeczy, gdyż w jego przekonaniu każda liczba [idealna – B.D.] jest ideą, a idea jest przyczyną istnienia rzeczy w ten czy inny sposób. [...] A znowu ci, którzy twierdzą, że byty są z elementów i że z elementów są byty pierwsze, to jest liczby...” Arystoteles: *Metafizyka*, 1090a, 1090b–1091a, 1092a. (Testim. Plat. 28B). Tłum. T. Żeleźnik. Mówi Simplicjusz: „Podobnie Aleksander, odwołując się do Platońskiego wykładu *O Dobru*, jak i do świadectw Arystotelesa i innych przyjaciół Platona, pisał: »Platon poszukiwał pryncypiów tego, co będące, i uznał, że liczby pojawiają się pierwsze przed wszystkim innym w naturze (przed ograniczonymi liniami – punkty, będące jednościami mającymi miejsce, bez linii zaś trudno wyobrazić sobie powierzchnie i bryły, podczas gdy liczby mogą istnieć bez nich). Skoro zaś liczba pojawia się pierwsza przed wszystkim w naturze, więc pojmuję ją jako zasadę wszystkiego, natomiast pryncypia tej liczby czyni pryncypiami każdej liczby«”. Simplicjusz: *In Aristot. Phys.*, III 4, 202B. (Testim. Plat. 23B). Tłum. własne. Zob. *Aneks* w niniejszej pracy.

² Spośród wielu komentatorów związek ontologii i matematyki przedstawia w sposób najbardziej znaczący K. Gaiser w swej pracy: *Platons ungeschriebene Lehre*. Stuttgart 1963, s. 20–198 oraz 296–329.

Matematykę może Platon traktować jako egzemplifikację ontologii i nietrudno zrozumieć, że treść przekazów „tradycji pośredniej”, ukazującej istotę późnego nauczania Platona, dotyczyć będzie przede wszystkim związków ontologii z matematyką. To właśnie – jak sądzę – stanowi podstawę i przyczynę faktu, że Platon w miejsce teorii idei proponuje teorię liczb idealnych. Tezę tę zdaje się potwierdzać Arystoteles, stawiający zarzut filozofom IV wieku, że sprowadzili całą filozofię do matematyki³. Zauważmy ponadto, że zasadnicza dyskusja Arystotelesa z Platońską teorią idei, dyskusja, która toczy się w *Metafizyce*, dotyczy sporu o status przedmiotów matematyki i rozumienie jej funkcji w analizach filozoficznych (szczególnie księgi M i N). Pozwólę sobie w tym miejscu wyrazić przekonanie, że pełne zrozumienie Arystotelesowskiej krytyki Platońskiej teorii idei, jak również samej filozofii Arystotelesa nie będzie możliwe bez uprzedniego, niezwykle głębokiego wglądu w problematykę greckiej matematyki i jej ontologicznego uzasadnienia. To jednak musi stanowić już przedmiot oddzielnych badań. Wróćmy zatem do zasadniczego toku rozważań, próbując rozważyć istotę relacji, jaka w koncepcji Platona zachodzi między teorią pryncypiów a teorią liczb idealnych.

Analizując status i funkcje liczb idealnych (bytów, idei), stwierdziliśmy, że każda idea, będąc swoistą całością, jest jednak bytem złożonym. Jest ona bowiem zawsze tożsama z sobą i zróżnicowana w stosunku do innych idei. Składają się zatem na nią tożsamość i różnica. Jako byt złożony, może ona podlegać poznaniu. To bowiem, co absolutnie proste i niezłożone, jawi się zawsze jako niepoznawalne. Ponieważ idea jest przedmiotem i celem poznania, do którego zmierza analiza filozoficzna, przeto spełnienie drogi filozoficznego badania dokonać się może jedynie wtedy, kiedy uznana zostanie możliwość dotarcia do idei. Bez założenia tej dostępności filozoficzna analiza traci sens. Byłoby bowiem niedorzeczne uprawianie filozofii, która z zasady mogłaby być jedynie drogą badania, bez możliwości dotarcia do przedmiotu, stanowiącego jej cel zasadniczy⁴.

³ Arystoteles: *Metafizyka*, 992a–992b.

⁴ Można wnosić, że jest to jakaś postać krytyki stanowiska sofistów, którzy głosząc niemożność dotarcia do prawdy obiektywnej, spowodowali, iż zagrożona została sama istota wszelkiej nauki i filozofii. Jeśli bowiem u samego początku procesu badawczego założy się niemożność dotarcia do prawdy o przedmiocie, który poddajemy analizie, to traci rację bytu całe to postępowanie i trzeba wtedy przyjąć tezę, że wolno nam tworzyć jedynie zrelatywizowane do określonego podmiotu obrazy świata. W odniesieniu do moralności prowadzi to do zakwestionowania obiektywnego statusu wartości, czego skutkiem jest konieczność przyjęcia wartości zrelatywizowanych do stanowienia podmiotowego. To zaś w sposób konieczny prowadzić musi do konfliktu owych indywidualnych systemów wartości. Stąd też możliwość chaosu moralnego. Wydaje się, że te przede wszystkim zagrożenia wywołały tak niezwykle ostrą reakcję, jaką było w stosunku do filozofii sofistów wystąpienie Sokratesa, a później również Platona i Arystotelesa. Należy w tym miejscu zwrócić uwagę na pewien problem. Otóż możliwość docierania do idei, będąca celem filozofowania, nie

Wydaje się, że zasadnicza trudność w poznaniu idei wynika ze sposobu jej bycia, a więc z faktu, że nie jest ona żadnym „obiektem”, przedmiotem czy też rzeczą. Przeciwnie, jest z istoty swej nieobiektowa, nieprzestrzenna i nieczasowa. Wszelka obiektowość, przestrzenność czy też czasowość są jej skutkiem. W tym też sensie idea czyni dopiero możliwą wszelką strukturę. Idea zaś jest sama pewnego typu odniesieniem, które konkretyzuje się w wyniku wyznaczenia rodzaju i postaci związku, jaki zachodzi między proporcjami wyznaczającymi porządek danej struktury. W tym też sensie można ją określić mianem „proporcji podstawowej”, wyznaczającej postać związków między proporcjami organizującymi daną strukturę. Owa „proporcja podstawowa” nie jest jednak tożsama z żadną z proporcji konstytuujących strukturę, stanowi bowiem ich warunek. Stwierdziliśmy wcześniej, że idea jest pewną prawidłowością, pewnego rodzaju zasadą odniesienia, a właściwie samym tym odniesieniem; odniesieniem, które decyduje o rodzaju struktury. Struktura zaś jest zawsze związkiem określonych proporcji. Idea-miara zatem, wyznaczająca określony rodzaj związku między proporcjami, decyduje o postaci tej struktury⁵. Jeżeli uda się znaleźć podstawowe odniesienie („proporcję podstawową”), decydujące o postaci związku, w jaki w obrębie danej struktury wchodzi określone proporcje, wystarczy to do uchwycenia „istoty rzeczy”. Można zatem powiedzieć, że w obrębie danej struktury najistotniejszy jest sposób, w jaki jej elementy (określone proporcje) są z sobą

musi być tożsama z całkowitym i pełnym ujęciem poznawczym idei. Taka umiejętność – zdaniem Greków – dana jest właściwie bogom. Człowiek natomiast sięga jedynie pewnego zakresu, w jakim ujawnia się idea, ujmuje tylko określony wymiar jej obowiązywalności. Znaczy to, że swym skończonym intelektem jest w stanie objąć jedynie ograniczoną „przestrzeń” uobecniającej się idei bądź ich związku. Zakres „widzenia” idei, bądź stopnia jej obowiązywalności, wiąże Platon ze szczególnym rodzajem daru, który udzielany jest – jego zdaniem – przez bogów tylko nielicznym; widzenia, rzecz jasna, przygotowanego wcześniej w drodze analizy dialektycznej. Zakres „widzenia” może być zatem różny i nie wydaje się, aby stanowił rezultat jakiegoś, w prosty sposób pojmowanego, postępu. Przeciwnie, jest on raczej jednorazowy, często niezależny od miejsca i czasu. Czyni to pewne wglądy filozoficzne i naukowe powszechnymi. Zmieniać się może natomiast zakres i sposób, w jaki rezultaty tych wglądów bywają rozumiane. To jednak, że sposób, w jaki dana jest idea, jest zawsze ograniczony, nie oznacza jeszcze, że nie docieramy, czy też nie możemy dotrzeć do niej samej. Przeciwnie, kiedy ujmujemy jedynie pewien „wycinek” idei, docieramy przecież do niej samej. Możemy nie rozumieć w pełni sensu i funkcji, jaki jej przysługuje, ale też nie wolno nam na tej podstawie twierdzić, że ponieważ nie mamy pełnego i całkowitego poznania idei, to nie mamy go wcale. Próbując przywołać przykład, można by zwrócić się w stronę matematyki i powiedzieć, że nie posiadliśmy przecież pełnej wiedzy o „świecie” matematycznym, nie oznacza to jednak, że nie docieramy tym samym do niego samego i nie możemy niczego powiedzieć o matematycznych „obiekтах”.

⁵ Przykładowo, kształt trójkąta jest opisany za pomocą pewnych proporcji między jego bokami. Ale przecież proporcje te są konkretyzacją miary, która wyznacza określony rodzaj związku między bokami. Jeśli związek między bokami (związek pewnych proporcji) spełni warunek miary (trójkątowości), to zawsze powstanie trójkąt.

powiązane. Prezentowane tu myślenie opiera się na założeniu, że w analizie struktur najistotniejsze znaczenie ma uchwycenie związków między elementami (proporcjami), a nie tylko samych elementów. Wydaje się bowiem, że dopiero postać samych elementów (a zatem i struktury) stanowi konsekwencję określonego rodzaju odniesienia, jakie je konstytuuje, i elementy te mają znaczenie (ujawniają się) tylko wtedy, kiedy pozostają w określonym związku. Dlatego też nie można ich traktować jako obiektów autonomicznych, gdyż poza samym związkiem, a więc jako niezależne od siebie, nie są pojmowalne (I hipoteza *Parmenidesa*). Przeciwnie, są one uchwytnie tylko we wzajemnym odniesieniu (II hipoteza). Każdy bowiem względnie autonomiczny element jest ograniczony innym elementem. Ograniczenie to jest i może być opisane jedynie w kategoriach oddziaływania (odniesienia). W tym sensie same elementy są tylko formami, postaciami pierwotnego oddziaływania czy odniesienia, a więc miary wyznaczającej porządek struktury. Nie jest zatem idea żadnym „obiektem”, jest raczej tym, co umożliwia dopiero bycie jakimś „obiektem”. Obiekt jawi się w tym kontekście jako rezultat odniesienia pierwotnego (proporcji podstawowej), które czyni obiekt dopiero możliwym⁶. Posługując się przykładem Platona⁷, można powiedzieć, że wszelka kolistość ma podstawę w określonym sposobie odniesienia między punktami (z których każdy jest równo oddalony od środka) – takim, że „cokolwiek” spełnia takie odniesienie, musi mieć postać koła. Idea koła jawi się tedy jako typ odniesienia („proporcja podstawowa”), warunkujący bycie i określoność wszystkiego, co kiedykolwiek przyjmie formę kolistą. Rzecz jasna, idea tak rozumiana może być tylko jedna, trudno sobie bowiem wyobrazić, aby obowiązywała (w danej geometrii) jednocześnie jakaś inna idea kolistości. Idea jest więc samym odniesieniem, miarą, która wyznacza dopiero rodzaj związku między możliwymi elementami (proporcjami). W tym też sensie sama nie jest żadnym elementem. Jako taka zatem, nie może być uznawana za „obiekt” czy też strukturę, gdyż stanowi właśnie warunek bycia i określoności wszelkich „obektów” i struktur. Zasadnie więc twierdzi Platon, że tak rozumianą ideę uchwycić jest niezmiernie trudno, a jeszcze trudniej – wyrazić jej naturę. Wyrażalność však wiąże się zawsze z jakąś postacią

⁶ Możemy zatem powiedzieć, że idea trójkąta wyznacza postać i kształt każdego trójkąta. Kształt ten jest skutkiem określonych proporcji, jakie zachodzą między jego bokami (względными długościami). Proporcje te wyznaczają zatem postać danego trójkąta i decydują o jego byciu jako określonej strukturze. Idea zaś w tym wypadku musi zostać pojęta jako miara, która sprawia, że proporcje między (trzema) bokami są takie, iż pojawia się określona postać trójkąta. W tym sensie proporcje reprezentują samą miarę, czyli określony typ czy rodzaj odniesienia, który sprawia, że takie właśnie a nie inne odniesienie między bokami zawsze warunkuje określoną postać trójkąta. Poznać to odniesienie oraz te proporcje znaczy tu poznać „istotę rzeczy”, tj. poznać to, dzięki czemu „coś” jest „czymś”.

⁷ Zob. Platon: *List VII*.

obiektywności bądź z jakąś strukturą (stanowi ją sam język). Nasuwa się więc pytanie: Jak wyrazić w sposób obiektywny „coś”, co z istoty swej obiektywne nie jest? To przecież, że owo „coś” nie jest obiektem, nie znaczy jeszcze, że w ogóle nie jest. Przeciwnie, Platon skłonny jest uważać, że to właśnie idea **jest**, i to w najgłębszym ontologicznym sensie, jako jedyny i rzeczywisty byt. Stanowi bowiem warunek określoności i bycia każdego obiektu i każdej struktury. Jest przy tym również zrozumiałe, że tak pojmowana, idea nie może zajmować jakiegoś „miejsca”, a więc być „gdzieś”. Miejsce bowiem stanowi kategorię czasoprzestrzenną. Nie sposób zatem odpowiedzieć na pytanie: Gdzie znajdują się idee? Poprawna odpowiedź wszak brzmi: Wszędzie i nigdzie. Oznacza to, że idea nie będzie mogła nigdy zostać sprawdzona doświadczalnie, jeżeli pod pojęciem „doświadczenie” będziemy rozumieć jakiekolwiek poznanie związane z przedmiotami czasoprzestrzennymi. Nie znaczy to jednak, że wtedy idea traci swą bytowość i obowiązywalność, jako źródło i podstawa określoności wszystkiego, co w jakimkolwiek sposób będące.

Gdyby porównać tę sytuację z matematyką, należałoby stwierdzić, że twierdzenia matematyczne musiałyby stanowić swobodny i dowolny wytwór wyobraźni, natomiast skuteczność matematyki należałoby definiować w kategoriach cudu. Fakt zatem, że pewna struktura różni się statusem ontycznym od innej struktury, nie uprawnia jeszcze do twierdzenia, że traci ona tymczasem swą obowiązywalność i że nie można z nią wiązać kategorii prawdy. Znaczący tylko, że ma inny status ontyczny i że w „dotarciu” do niej stosować należy środki oraz sposoby poznania jej właściwe⁸. Dlatego też może mówić Platon o poznaniu doksalnym, dianoetycznym (dialektycznym) i noetycznym, któremu odpowiadają następujące postacie bycia: zjawiska, przedmioty matematyki, idee i bytowe pryncypia. Wszystkie one stanowią swoistą całość, tworząc hierarchię, podobnie jak całość stanowią określone sposoby poznania. Nie jest zatem tak, że mamy oto jakąś teorię „dwu” czy też „wielu” światów, w której osobno istnieją pryncypia bytowe,

⁸ Widać tu całą niedorzeczność teorii „dwu” czy też „wielu” światów, której nikt nie zwalczał bardziej niż sam Platon. Rozumieli to doskonale neoplatonicy, rozumiał w sposób szczególnie Arystoteles, proponując koncepcję związku materii i formy, niemożliwych do oddzielenia w samym bycie. Zatem fakt, iż pewne „obszary” różnią się między sobą statusem ontycznym, nie uprawnia i nie może uprawniać do stwierdzenia, że mamy oto do czynienia z jakąś teorią „dwu” czy „wielu” światów. Skłania natomiast do twierdzenia, że to, co jest, bycie samo, charakteryzuje się różnymi sposobami bycia, i może się manifestować w wielorakiej postaci, zyskując tym samym różny status ontyczny. Zadaniem filozofii jest ukazanie owego zróżnicowania i zrozumienie jego funkcji w strukturze świata. Tak czyni Platon w *Timajosie* i *Filebie*, wyjaśniając ową złożoną strukturę i twierdząc jednocześnie: „Stwórca świata nie utworzył dwóch światów ani nieskończonej ich ilości, lecz to jedno niebo zrodzone – i takim nie przestanie ono być”. Zob. Platon: *Timajos*, 31b. Tłum P. Siwek.

osobno idee, osobno zaś przedmioty matematyki, w końcu zjawiska. Jakież byłby to świat? W jaki sposób mógłby istnieć samodzielnie każdy z nich? Jak mógłby istnieć samodzielnie świat pryncypiów? Czego pryncypiami byłyby wtedy pryncypia? Jak mógłby istnieć samodzielnie świat idei? Czego ideami byłyby wówczas idee? Podobnie jest w przypadku przedmiotów matematyki, a także zjawisk. Jak pojąć zjawisko, które byłoby pozbawione idei-miar, organizujących jego strukturę, a tym samym warunkujących w ogóle jego bycie jako zjawiska?

Analizując teorię „liczb idealnych”, stwierdziliśmy, że różnica między liczbą matematyczną a liczbą idealną polega na tym, że tę pierwszą definowano jako ograniczoną wielość monad, drugą zaś uznano za miarę wyznaczającą postać owego ograniczenia. Rozpatrując zatem liczby matematyczne (np. matematyczne dwójki), musimy się odwołać do postaci ogólnej proporcji, właściwej tym liczbom (do liczby idealnej dwa), która sprawia, że każda liczba matematyczna, spełniająca ogólną proporcję, będzie tą właśnie a nie inną liczbą matematyczną (matematyczną dwójką). Platon uważa przy tym, że owa ogólna proporcja (czy też „podstawowa proporcja”) sama nie jest liczbą, lecz tym, co pozwala każdej liczbie być tym, czym jest, i mieć określoną postać. W tym sensie liczba idealna jest miarą określoności każdej liczby matematycznej i – co potwierdza Arystoteles – nie można na niej prowadzić żadnych matematycznych operacji. Dlatego stwierdzić należy, że liczba idealna określa cechy strukturalne każdej liczby matematycznej, decydując w ten sposób o jej postaci. Sama zatem liczba idealna jawi się jako warunek upostaciowienia liczby matematycznej i dlatego może Platon w jej określeniu posłużyć się również pojęciem εἶδος. Może też określić ją mianem wzoru czy prawzoru – παράδειγμα.

Zasadnicze znaczenie ma jednak ujęcie liczby idealnej jako proporcji (każda liczba matematyczna dwa jest postacią jednej ogólnej proporcji 2 : 1), która wskazuje przede wszystkim na relacyjną naturę liczby idealnej. Jest bowiem liczba idealna ściśle określonym rodzajem odniesienia, a właściwie samym odniesieniem, które sprawia, że wszystko, co spełnia warunki tego odniesienia, będzie miało taką a nie inną postać. Tak pojmowana liczba idealna, nazwana może być również „istotą rzeczy”. Dzięki niej bowiem rozumiemy, czym jest dana liczba matematyczna. Należy przy tym zwrócić uwagę na fakt, że sama ta liczba nie jest żadną „rzeczą”, nie jest też jakimś obiektem ani przedmiotem w sensie struktury czasoprzestrzennej. W tym też sensie można o niej mówić jako o czymś amorficznym. Proporcji ogólnych (liczb idealnych), warunkujących postać liczb matematycznych, jest wiele. W sposób naturalny nasuwa się w tym miejscu pytanie o przyczynę, źródło i podstawę, która sprawia, że takie ogólne proporcje są w ogóle możliwe. Odpowiedzi domaga się również pytanie o przyczynę zróżnicowania tych proporcji.

Podobna sytuacja dotyczy także idei geometrycznych. Również one domagają się uzasadnienia. Stwierdziliśmy bowiem, że geometra, badając dane poznania zmysłowego, poddaje je procesowi analizy dianoetycznej, która dokonuje się w procesie abstrahowania i wiedzy do utworzenia modelu będącego skutkiem wydobycia tego, co wspólne i niezmiennie, z tego, co jednostkowe i zmienne. Modele reprezentują zatem cechy strukturalne rzeczywistości zjawiskowej i jest ich wiele. Można badać ich wewnętrzną strukturę, można również badać związki między poszczególnymi modelami. To zasadnicze zadanie, przed którym staje geometra. Skutkiem takich analiz jest, między innymi, postać geometrii zaprezentowana w *Elementach* Euklidesa. Platon zauważa jednak, że trwałości, ogólności i niezmienności przedmiotów geometrii nie można wiązać z nimi samymi. Przedmioty geometryczne (modele) zostały bowiem utworzone na mocy abstrakcji opartej na spostrzeżeniach zmysłowych. Nie mogą one zatem mieć w sobie racji własnego, ostatecznego uzasadnienia. Nie mogą też uzasadniać trwałości, niezmienności i powszechnej obowiązywalności, które im przysługują. Ponadto, podobnie jak w przypadku liczb idealnych, nie można na ideach geometrycznych prowadzić matematycznych operacji. Zatem racja ostateczna istnienia przedmiotów geometrii – twierdzi Platon – znajdować się musi poza nimi samymi. Wydaje się przeto słuszną koncepcja prezentowana przez tych komentatorów, którzy twierdzą, że idee geometryczne stanowią dymensjonalną postać liczb idealnych i zyskują w ten sposób status „obiektów” istniejących „ponad” przedmiotami geometrii, „obiektów”, które decydują o byciu i postaci przedmiotów geometrycznych. Ideom geometrycznym, podobnie jak liczbom idealnym, przysługuje natura relacyjna. Muszą być one zatem pojmowane jako ściśle określone rodzaje odniesień, organizujące postać przedmiotów geometrycznych. Zatem tak jak liczby idealne, określają one cechy strukturalne przedmiotów geometrycznych, nie będąc jednak same tymi przedmiotami. Idea trójkąta wyznacza określony typ relacji, odniesień między trzema bokami, taki że cokolwiek spełnia to odniesienie, przybierze postać trójkąta, a więc określonego przedmiotu geometrycznego. Widać, że chodzi tu, podobnie jak w przypadku liczb idealnych, o samo odniesienie (podstawową czy ogólną proporcję), czyniące możliwym dany rodzaj przedmiotu geometrycznego. Również tutaj odniesienie to decyduje o postaci (przedmiocie geometrycznym), jaka może się pojawić i jaka się ostatecznie pojawia. W odniesieniu do idei trójkąta możemy powiedzieć, że stanowi ona dymensjonalną postać liczby idealnej trzy, która definiowana jest jako proporcja podstawowa $3 : 1$. Platon decyduje się w ten sposób sprowadzić strukturę podstawowych elementów, tworzących postać świata (wody, ziemi, ognia i powietrza), do wielościánów foremnych, te z kolei – do płaszczyzn utworzonych z dwu rodzajów trójkątów. Trójkąty zaś – w myśl jego koncepcji – utworzone są z linii i punktów. Bryły zatem mają swe ufundowanie w podsta-

wowych dymensjach przestrzennych (ideach geometrycznych), które stanowią postać liczb idealnych jeden, dwa, trzy, cztery, które to liczby reprezentują ostatecznie stosunki $1 : 1$, $2 : 1$, $3 : 1$, $4 : 1$. Proporcje te są określonymi relacjami, relacyjną naturę zatem muszą mieć również idee geometryczne, jeżeli są one przestrzennymi dymensjami liczb idealnych. Z tej perspektywy wydaje się koniecznym poszukiwanie ostatecznego uzasadnienia, czyli tego, co czyni możliwym samą relacyjną strukturę idei. Znajduje je Platon – jak wiemy – w „teorii pryncypiów”. Widać zatem, że „teoria pryncypiów” nie może być przypadkową koncepcją. Przeciwnie, jawi się ona jako podstawa ostatecznego uzasadnienia „teorii idei”, szczególnie zaś – tej jej postaci, którą zwykło się obejmować nazwą „teorią liczb idealnych”.

Uzasadnienia domagają się następujące kwestie:

- a) relacyjność (odniesienie) właściwa każdej idei, liczbie idealnej (wraz z przysługującymi jej dymensjami przestrzennymi – ideami geometrycznymi);
- b) rozumienie statusu pryncypiów bytowych;
- c) sposób, w jaki pryncypia obecne są w ideach;
- d) funkcje pryncypiów bytowych na poziomie przedmiotów matematycznych i struktur zjawiskowych.

Należy stwierdzić, że każda idea jest szczególną całością (jako ogólna proporcja), która to całość nie oznacza jednak, że jest ona bytem prostym i niezłożonym. Byt bowiem prosty i niezłożony pozostaje niepoznawalny. Idea zaś cechuje się poznawalnością, a więc nie może być sama prosta i niezłożona. W odniesieniu do każdej idei dostrzegamy wszak, że jest ona tą właśnie a nie inną ideą (widzimy zatem jej tożsamość), jak również to, że różni się od innych idei (widzimy różnicę). Jako taka, stanowi więc każda idea **związek tożsamości i różnicy**. To zaś sprawia, że należy ją postrzegać jako byt „relacyjny”, gdyż jest ona zawsze związkiem obecnej w niej tożsamości i różnicy. Dlatego też możemy nazywać ideę ogólną proporcją bądź też proporcją podstawową. **Skoro więc każda idea jest bytem, byt zaś jest i musi być „czymś” pierwotnie złożonym, to bytowi przypisać możemy „naturę” relacyjną, na którą składa się obecność tożsamości i różnicy w każdym bycie. To zatem, że idea ma „naturę relacyjną” wynika z faktu, że jest ona bytem. Każda zaś relacja, a przede wszystkim ta jej postać, którą znajdujemy na poziomie bytu, domaga się ostatecznego uzasadnienia. Znaczy to, że byt, będąc z istoty swej złożonym, musi mieć uzasadnienie własnej struktury, a więc własnej złożoności, na którą składają się tożsamość i różnica. W tej sytuacji zrodzić się musi pytanie o źródło tożsamości i różnicy w obrębie każdego bytu. Jest to jednak zarazem pytanie o ostateczne źródło relacyjności każdego bytu, a więc pytanie o to, co ostatecznie czyni każdy byt bytem?**

Odpowiedź na to pytanie znajduje Platon w koncepcji „bytowych pryncypiów” oraz w koncepcji uczestnictwa. Twierdzi więc, powołując się zapewne na presokratejskie „teorie pryncypiów”⁹, szczególnie zaś na pitagorejską „teorię pryncypiów” granicy i nieograniczonego, że każdy byt i jego struktura znajdują ostateczne uzasadnienie w bytowych zasadach Jedna i Nieokreślonej Diady. Ostateczne uzasadnienie w zasadach Jedna i Nieokreślonej Diady zyskuje również relacyjna „natura”, właściwa każdej idei. Idee są bowiem pierwszym „rezultatem”, pierwszą „konsekwencją” oddziaływania wzajemnego dwu pryncypiów bytowych: Jedna i Nieokreślonej Diady. Jedno jest przy tym zasadą wyznaczającą wszelką tożsamość i określoność, Diada zaś jest zasadą wyznaczającą wielość i różnicowanie. Pamiętając, że każda idea jest bytem, i to bytem złożonym, w którym obecne są tożsamość i różnicowanie, możemy stwierdzić, że podstawę, źródło złożoności każdej idei stanowią bytowe pryncypia.

Nasuwa się w konsekwencji naturalne pytanie o pryncypia, ich przyczynę, status oraz rodzaj obecności w ideach. Wiele już na ten temat powiedziałem w poprzednich rozdziałach. Teraz jednak chciałbym zaproponować interpretację, która może wydać się uzasadniona i zgodna z intencjami zarówno samego Platona, jak i jego późniejszych komentatorów. Otóż – jak wielokrotnie wspominałem – Platon w dialogu *Państwo* prezentuje koncepcję ponadbyтового pryncypium Dobra, które – jak wiemy z tradycji pośredniej – utożsamiał później z Jednym. Dlatego też wolno nam mówić, że w „naukach niepisanych” przyjmuje Platon ponadbytowe pryncypium Jedna-Dobra, z którym wiąże wszelką określoność, jak też (zgodnie z intencją wyrażoną w *Państwie*) konkretne postacie bycia (bycie ideą, przedmiotem matematycznym, zjawiskiem)¹⁰. Jedno-Dobro stanowi więc podstawę sposobów bycia i określoności we wszystkim, co w jakikolwiek sposób będące. Tak rozumiane, Jedno-Dobro sytuowane jest ponad wszelkim byciem (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας). Pamiętamy jednak, że Platon zdecydował się poddać w dialogu *Parmenides* krytycznej analizie rozstrzygnięcia, które właściwe były okresowi dialogów średnich, do których należy *Państwo*. Okazało się, że w jej wyniku konieczne stało się odrzucenie koncepcji izolowanego ponadbyтового pryncypium Jedna-Dobra, pryncypium nie uczestniczącego w byciu. Takie pryncypium

⁹ Należą do nich teorie „pierwszych zasad” w filozofii jońskiej, teorie zasad presokratejskich pluralistów, w końcu zaś najbardziej chyba znacząca w myśleniu Platona „teoria zasad” prezentowana przez filozofów pitagorejskich, którzy – tak jak Filolaos z Krotony – twierdzili: „Natura w porządku świata została zestrojona z nieograniczonego i ograniczonego, jak cały wszechświat i wszystko, co się w nim znajduje”. Filolaos z Krotony: *O naturze*; Diogenes Laertios, VIII 85 (Diels, EVS, B1). Tłum. J. Gajda. W: J. Gajda: *Pitagorejczycy*. Warszawa 1996, s. 161.

¹⁰ Zob. Platon: *Państwo*, 508e–509b; Aristoksenos: *Harm. Elem.*, II p.30/I. (Testim. Plat. 7).

byłoby – zdaniem Platona – niepoznawalne i absolutnie nie mogłoby stanowić warunku uzasadnienia czegokolwiek, przede wszystkim nie mogłoby stanowić pryncypium jakiegokolwiek określenia. Platon proponuje zatem rezygnację z koncepcji oddzielenia (izolowanego pryncypium – χωρισμός) i przyjmuje w to miejsce koncepcję uczestnictwa Jedna w byciu (μέθεξις)¹¹. Czymże jest jednak owo bycie, w którym uczestniczy Jedno, i jakie są konsekwencje samego uczestnictwa?

Bycie (οὐσία – „jest” w najogólniejszym sensie) stanowiące podstawę i warunek różnych postaci bycia, do których zalicza Platon bycie w modusie bytu (idea), bycie w modusie przedmiotu matematycznego czy ostatecznie bycie w modusie zjawiska, jest samo „czymś” w najwyższym stopniu nieokreślonym. Przysługuje wszak ono wszystkiemu, co w jakikolwiek sposób „jest”, niezależnie od sposobu, na jaki jest. „Jest” bowiem zarówno byt, idea, „jest” też przedmiot matematyczny, „jest” i struktura zjawiskowa. W każdej z tych postaci bycia da się wskazać wspólną podstawę, którą stanowi owo „jest”, a więc bycie samo. Problem polega na tym, że my, poznający „postrzegamy” bycie nie bezpośrednio, lecz przez jego postacie. Nie „widzimy” zatem samego bycia, nigdy też nie będziemy mogli go „zobaczyć”, gdyż jest ono dostępne jedynie za pośrednictwem konkretnych postaci bycia. Dlatego stwierdzić można, że bycie samo znamionuje przysługującą mu nieokreśloność. Sama zaś nieokreśloność nie może nigdy stać się przedmiotem poznania, jeśli nie zostanie na nią nałożona jakaś postać określoności, która uczyni ją poznawczo dostępną¹². Ponieważ zaś bycie jest nam intuicyjnie dostępne jedynie za pośrednictwem postaci bycia, często nie potrafimy spostrzec, że to właśnie bycie samo stanowi ostateczne podłoże wszelkich postaci bycia i jest z istoty swej nieokreślone. Tak pojęte bycie, aby było poznawalne i mogło pojawić się w jakiejś postaci, domaga się określenia. Wedle zaś przekonania Platona, określoność zawsze wiąże się z Jednem-Dobrem. Postacie bycia (idee, przedmioty matematyki i zjawiska) są zaś już skutkiem oddziaływania wzajemnego Jedna i bycia, które to oddziaływanie przybiera postać uczestnictwa (μέθεξις) Jedna w byciu¹³. Zatem pojęcie ἐστιν, które

¹¹ „Tymczasem teraz nie to mamy założenie, że Jedno to jedno (καὶ ἓν ἓν), i co z tego musi wynikać, tylko nam chodzi o to, czy Jedno jest (ἀλλ’ εἰ ἓν ἔστιν). [...] Jedno jeżeli jest, to czy możliwe jest, żeby było, a w byciu nie uczestniczyło? (ἓν εἰ ἔστιν, ἄρα οἷον τε αὐτὸ εἶναι μὲν, οὐσίας δὲ μὴ μετέχειν [...]). Więc czy to nie znaczy, że Jedno uczestniczy w byciu, kiedy ktoś powie razem, że Jedno jest? (Ἄρα οὖν ἄλλο ἢ ὅτι οὐσίας μετέχει τὸ ἓν, τοῦτ’ ἄν εἴη τὸ λεγόμενον, ἐπειδὴν τις συλλήβδην εἴπῃ ὅτι ἓν ἔστιν)”. Platon: *Parmenides*, 142bc. Tłum. własne.

¹² Jest to wspólna intuicja właściwa większości greckich systemów filozofii.

¹³ Arystoteles, informując nas o źródłach późnej myśli Platona, odwołuje się do myśli pitagorejskiej, twierdząc, iż myślenie Platona tym się od niej różniło, że zamiast naśladownictwa (μίμησις), które – zdaniem pitagorejczyków – zachodzi między liczbami a rzeczami, przyjmował on uczestnictwo (μέθεξις), za termin wyjaśniający relację, która zachodzi

występuje w twierdzeniu, że Jedno jest (εἰ ἓν ἐστίν), dotyczy nieokreślonego bycia (οὐσία), gdyż jak powiada Platon: „Jedno jeżeli jest, to czy możliwe jest, żeby było, a w byciu nie uczestniczyło [...]. Więc czy to nie znaczy, że Jedno uczestniczy w byciu (οὐσίᾳ μετέχειν τὸ ἓν), kiedy ktoś

dzi między ideami a tym, co będące. Teraz rozróżnia między samym uczestnictwem a naśladownictwem. Koncepcja naśladownictwa proponowana przez pitagorejczyków dotyczy relacji między liczbą (prawdziwym bytem) a rzeczami, taką, że to, co naśladuje, zwraca się w stronę naśladowanego, „usiłując” w stopniu najwyższym upodobnić się do niego. Mamy tu relację jednostronną, w której to, co naśladowujące, traci całkowicie swą autonomię na rzecz tego, co naśladowane. W ten sposób (z ontologicznego punktu widzenia) to, co naśladowujące, może być jedynie obrazem bytu, który to obraz (w stosunku do bytu) jawi się jako swoisty „pozór”. Obraz bytu jest bowiem jedynie obrazem, w którym próbuje się tylko mniej lub bardziej adekwatnie odwzorowywać sam byt. W tej sytuacji obraz stanowi pozór bytu, ma co prawda swą „rzeczywistość”, ale jest to jedynie rzeczywistość „lustrzanego odbicia”. Istotne staje się przy tym, że w takiej koncepcji (w sposób naturalny) pojawia się „teoria dwu światów”: świata „rzeczywistego” bytu oraz „świata” autonomicznych obrazów bytu. „Światy” te rozdzielają się, tworząc ontologiczny *hiatus*, „rozszczepiający” to, co rzeczywiste, na byt i jego obraz. Taką koncepcję Platon decyduje się odrzucić. Prowadzi ona bowiem do nierozstrzygalnych aporii. Nie tylko trudno w niej ująć rzeczywistość danego w doświadczeniu zmysłowym świata (należy potraktować go jako pozór), ale przede wszystkim trudno wyjaśnić sam rozdział „światów”, później zaś ich związek oraz sposób, w jaki zachodzi sam proces naśladownictwa.

Swę zastrzeżenia wyraził Platon w dialogu *Parmenides*, w którym „teoria dwu światów” (prezentowana w I hipotezie) została w sposób radykalny odrzucona. Jej miejsce zajęła koncepcja uczestnictwa (II hipoteza). Przede wszystkim eliminuje ona teorię niesprowadzalnych do siebie „światów”, rodzących koncepcję „pekniętej rzeczywistości”, domagającej się konieczności „budowania mostów”, i wyjaśniania, jak jest możliwe, aby dwa autonomiczne światy, niesprowadzalne do siebie ze względu na różnicę natur, mogły współistnieć i wzajemnie się warunkować. Uczestnictwo zakłada związek, wzajemne odniesienie między uczestniczącym i tym, co uczestniczy, w którym to związku to, co uczestniczy, nie może być tym, czym jest, bez tego, w czym uczestniczy. To zaś, w czym uczestniczy, nie może być tym, czym jest, bez tego, co uczestniczy. Mówiąc prościej, jeżeli zakładamy, że rzeczywistość (dana struktura) stanowi zawsze związek jedna i wielości, tego, co określone (tworzywa), i określającego (miar), granicy i nieograniczonego (*Fileb*, *Timajos*), to nie wydaje się możliwe właściwie jej pomyślenie bez uwzględnienia związku, jaki między nimi zachodzi, związku, który konstytuuje ją samą. Poza tym związkiem rzeczywistość ta jest po prostu niepojmowalna. Koncepcji uczestnictwa nie można jednak rozumieć na wzór uczestnictwa „rzeczy w rzeczach”, czy też na wzór uczestnictwa części w całości i odwrotnie. Jest to bowiem uczestnictwo odnoszące się jedynie do związków, które zachodzą w obszarze czasoprzestrzennym. Kiedy rzecz dotyczy związku „obszarów”, które różnią się statusem ontycznym (np. liczba i to, co liczone), nie możemy mówić o uczestnictwie na modłę uczestnictwa „rzeczy w rzeczach”, to bowiem dopiero same rzeczy stanowią rezultat uczestnictwa. Sądzę, że zdecydowanie trafniejsze byłyby tu przykłady, jakie proponuje sam Platon, kiedy przywołuje obraz dnia, który będąc jednym i tym samym, obecny jest w wielu miejscach, nie będąc przy tym oddzielony sam od siebie, czy też przykład rozpiętego żagla, który jako jeden rozpościera się nad wieloma ludźmi, czy wreszcie Piękna bądź Dobra obecnego i rozdzielonego w rzeczach i czynach pięknych i dobrych. Wszędzie tu decydujący jest związek, wzajemne odniesienie i obecność tego, co uczestniczy, oraz

powie razem, że Jedno jest (ἓν ἔστιν)?"¹⁴. Samo więc οὐσία, jeżeli nie odnosi się do Jedna, jest nieokreślone i niepoznawalne. Dopiero bycie, które zostaje powiązane (na mocy uczestnictwa) z zasadą określenia, przyjmuje określoną postać i może się stać przedmiotem poznania. W tym kontekście zrozumiałe stają się również wypowiedzi Platona dotyczące pryncypium Dobra, które prezentuje on w dialogu *Państwo*, kiedy mówi: „[...] temu, co poznawalne, nie tylko poznawalność dzięki Dobru przysługuje, ale również to, co jest, i bycie od niego pochodzi, przy czym Dobro nie jest byciem, lecz tym, co ponad nim, czymś pierwszym i przewyższającym wszystko”¹⁵. Widać tu, że bycie, jego określoność, ma swe źródło w Jednym, samo zaś Jedno nie jest byciem, lecz tym, co ponad nim i przewyższającym wszystko. Podobny wydźwięk mają analizy w dialogu *Parmenides*, w którym Jedno nie jest tym samym, co bycie, i dopiero ich związek może stać się przedmiotem analizy. Uznanie, że bycie (οὐσία) znamionuje przysługująca mu „z istoty” nieokreśloność, pozwala we właściwy sposób uchwycić status i funkcje bytowych pryncypiów, którymi są Jedno i Nieokreślona Diada.

Jeżeli bycie jest z istoty swej nieokreślone, to jak wyrazić ową nieokreśloność? Platon zdaje się podążać za intuicjami, które wiążą pojęcie nieokreśloności z tym, co daje się pomyśleć jako *continuum* w sensie nieskończenie Dużego i nieskończenie Małego. To bowiem, co nieokreślone, nie ma żadnej granicy pozwalającej ustalić zakres potencjalnej obowiązywalności. Może być więc pojmowane jako dualność Dużego i Małego, Większego i Mniejszego, Krótkiego i Długiego, Szerokiego i Wąskiego, Przewyższanego i Przewyższającego, Nadmiaru i Niedostatku itp.¹⁶ Pojawia się zatem

uczestniczącego. Trudno bowiem wyobrazić sobie Piękno czy Dobro ujednostkowione, bez odniesienia do tego, czego są Pięknem i Dobrem. Autonomiczne, oddzielone, Piękno czy Dobro byłyby niepoznawalne, żadna z rzeczy czy też żaden z czynów nie mogłyby zostać nazwane Pięknem czy też Dobrym, gdyby pozbawić go obecności miary, źródła określoności, jakim jest Piękno samo i Dobro samo. Tę sytuację wyraża precyzyjnie w języku greckim przedrostek μετὰ w pojęciu μέθεξις. Oznacza on bowiem „współ-bycie”, bycie w modusie relacji, wzajemnego związku, który to związek decyduje o możliwości powstania jakiegokolwiek struktury. Dlatego też wydaje się oczywistym, że związek idei oraz tego, co przez idee organizowane (przedmioty matematyczne i zjawiska), musi być związkiem opartym nie na koncepcji naśladownictwa, lecz na koncepcji uczestnictwa. Miejsce „teorii dwu światów” zatem zajmuje teoria jednego świata, ukonstytuowanego na podstawie związku wzajemnego między jednością a wielością, tym, co określone i nieokreślone, granicą i nieograniczonym.

¹⁴ Platon: *Parmenides*, 142bc. Tłum. własne.

¹⁵ Platon: *Państwo*, 509b. Tłum. własne.

¹⁶ Podobne intuicje prezentuje H.J. Krämer w pracy: *Plato and the Foundations of Metaphysics* (Transl. J. C. G. L. New York 1990), twierdząc (s. 78): „This unlimitedness, in addition, was understood in a twofold sense: as a continuum in the sense of an infinitely large (in modern terms: > 1), and, at the same time, oppositely, as a cintinum in the sense of infinitely small (in modern terms: < 1)”. Dodaje Krämer, że nieograniczoność tę należy ujmować jako swoistą „dualność”.

„dualność” (Diada) nieskończenie Małego i Dużego (ἀόριστος δυνάς jako μέγα καὶ μικρόν), ukazująca „istotę” nieokreśloności, przysługującej samemu byciu. W tym też sensie Diada jest nazwaniem samego bycia i wyrażeniem jego „istoty”, spełniającej się w nieokreśloności. Dlatego też bycie samo może się wyrażać jako Nieokreślona Diada (Dużego i Małego). Ponieważ wszelkie postacie bycia są – wedle słów Platona – dopiero skutkiem uczestnictwa Jedna w byciu (które jest Nieokreśloną Diadą), przeto Jedno i Nieokreślona Diada stanowić muszą najwyższe zasady obecne w każdej postaci bycia, a więc w ideach, przedmiotach matematycznych oraz zjawiskach. Widać tu wyraźnie, w jaki sposób krytyka teorii idei proponowanej w pismach „okresu środkowego”, dokonana w dialogu *Parmenides*, oraz konsekwencje przyjętych w nim ustaleń, spowodowały, iż powstać musiała w okresie późniejszym „teoria pryncypiów”.

Odpowiadając zatem na pytanie o sposób obecności pryncypiów bytowych w różnych postaciach bycia, można stwierdzić, że tak jak każda postać bycia jest skutkiem związku (uczestnictwa) Jedna w byciu, tak też każda postać bycia okazuje się skutkiem związku Jedna i Nieokreślonej Diady. W tym też sensie każda postać bycia jawi się zawsze jako związek określoności i nieokreślenia, a poza tym związkiem jest nie do pomyślenia.

Warto teraz zapytać: Jakie skutki dla określonych postaci bycia ma obecność w nich najwyższych pryncypiów: Jedna i Nieokreślonej Diady? Można na to pytanie odpowiedzieć precyzyjnie, analizując ustalenia, których dokonał Platon w *Parmenidesie*. Powiada tam, że Jedno, które uczestniczy w byciu, odnosi się do Nieokreślonej Diady, generuje przede wszystkim różnicę i wielość¹⁷. Jedno uczestniczące w byciu (Jedno, które jest) jest już bowiem różne od samego Jedna. Czymś innym jest Jedno, czymś innym zaś Jedno, które jest. Tak więc, Jedno, które jest, w stosunku do samego Jedna jawi się jako zróżnicowane. Mamy zatem do czynienia z różnicą, jako czymś trzecim. Skutkiem uczestnictwa, czyli związku Jedna i Nieokreślonej Diady, jest różnica. Ponieważ Jedno i Nieokreślona Diada obejmują sobą wszelkie postacie bycia, przeto różnica musi zostać uznana za „własność” przysługującą każdej postaci bycia, musi też być w każdej z tych postaci bycia obec-

¹⁷ Powiada Platon: „Nieprawdaż, jeżeli czymś innym jest bycie (οὐσία), a czymś innym Jedno (τὸ ἓν), to ani to Jedno nie jest czymś różnym od bycia dzięki Jednu, ani bycie nie jest czymś innym od Jedna dzięki byciu, lecz [pojawia się] coś różnego od nich obu [ἓν i οὐσία – B.D.]. Tak jest. Tak, że ta różnica nie jest ani tym samym, co Jedno, ani tym samym, co bycie. Οὐκοῦν εἰ ἕτερον μὲν ἢ οὐσία, ἕτερον δὲ τὸ ἓν, οὔτε τῷ ἓν τὸ ἐν τῆς οὐσίας ἕτερον οὔτε τῷ οὐσίᾳ εἶναι ἢ οὐσία τοῦ ἐνός ἄλλο, ἀλλὰ τῷ ἑτέρῳ τε καὶ ἄλλο ἕτερα ἄλλήλων. Πάνυ μὲν οὖν. Ὡστε οὐ ταῦτόν ἐστιν οὔτε τῷ ἐνί οὔτε τῇ οὐσίᾳ τὸ ἕτερον. Platon: *Parmenides*, 143b. Tłum. własne. Jeżeli teraz wybierzemy z nich, obojętnie: bycie i różnicę, bycie i Jedno, czy też Jedno i różnicę, to otrzymamy pierwszą wielość, którą stanowi para, a więc dwójka (ibidem, 143cd). Zatem Jedno, które jest (uczestniczy w byciu), stanowi pierwszą zróżnicowaną wielość.

na. Podobnie rzecz ma się z wielością. Jedno, które jest, przestaje też być samym Jednym i staje się pierwszą wielością. Jedno, które jest, w stosunku do Jedna samego jawi się jako wielość. Zatem związek Jedna i Nieokreślonej Diady generuje zawsze wielość i udziela jej wszelkim postaciom bycia. **Dlatego też należy stwierdzić, że jeśli Jedno jest (uczestniczy w byciu, a więc w Nieokreślonej Diadzie), przybiera postać zróżnicowanej wielości.**

Wiemy, że pierwszą postacią bycia, pierwszą konsekwencją uczestnictwa Jedna w byciu, jest byt, definiowany jako bycie określone. Byt tak rozumiany musi się charakteryzować wielością i zróżnicowaniem. Pamiętamy wszakże, iż Jedno stanowi w bycie podstawę jego określoności i tożsamości. Dlatego związek Jedna i Nieokreślonej Diady, którego skutkiem jest byt, sprawia, że każdy byt musi znamionować zarówno tożsamość i nieokreśloność, jak i wielość oraz zróżnicowanie. Każdy bowiem byt (idea) jest całością w sobie określoną i tożsamą z sobą, lecz w „tym samym czasie” jest również bytem zróżnicowanym w stosunku do innych bytów (idei). Jest też bytów tych (idei) wiele, inaczej niczym by się one nie różniły od Jedna i nie można by ich uznać za postacie Jedna. Każda idea, będąc bytem i swoistą całością, jest określona i tożsama z sobą dzięki Jednu, zróżnicowana i zwielokrotniona dzięki uczestnictwu Jedna w Nieokreślonej Diadzie. Dlatego wszystkie zasadnicze „cechy” charakteryzujące ontycznie ideę mają ostateczne uzasadnienie w najwyższych pryncypiach bytowych. Tak rozumiane pryncypia stanowią podstawę i początek wszelkich postaci bycia, objętych działaniem Jedna. Dotyczy to zatem również przedmiotów matematyki i zjawisk, jeżeli ich postać organizują zawsze idee.

Należy też zwrócić uwagę na fakt, że samo uczestnictwo Jedna w byciu winno sprawiać, że Jedno udziela siebie byciu wedle zasady równego podziału. Platon może się tu posłużyć metaforą żagla czy też metaforą dnia¹⁸. Można również podział ten zobrazować matematycznie (jak chciał tego K. Gaiser)¹⁹, posługując się zasadą harmonicznego podziału, która eliminuje możliwość samoduplikacji Jedna, takiej że w jej rezultacie powstają identyczne, niezróżnicowane postacie Jedna samego (a więc przykładowo takie same idee). Platon możliwość taką wyklucza, gdyż – jego zdaniem – uczestnictwo, będące obecnością Jedna w byciu, zawsze „generuje” wielość i zróżnicowanie, co eliminuje podział, który zakłada pojawienie się takich samych, nie różniących się niczym, postaci. Wniosek ten wydaje się niezwykle cenny, gdyż znosi możliwość rozumienia uczestnictwa jako procesu „generowa-

¹⁸ Na istotną funkcję tych metafor, które prezentuje Platon w dialogu *Parmenides*, zwrócił uwagę H.-G. Gadamer w tekście: *Plato als Porträtist*. In: Idem: *Gesammelte Werke*. Bd. 7. Tübingen 1991, s. 228–257.

¹⁹ K. Gaiser: *Platons ungeschriebene Lehre...*, s. 133–136.

nia identycznych odbitek z tej samej matrycy” (który to zarzut formułowali często przeciwnicy koncepcji Platońskiej).

Obecność pryncypiów bytowych da się również wykazać w obszarze przedmiotów matematyki oraz w obszarze struktur zjawiskowych. W odniesieniu do matematyki Jedno w obszarze liczb decyduje o obecności w nich wszelkiej jedności. Nieokreślona Diada zaś przybiera postać diady numerycznej, tak że związek jedności i diady numerycznej skutkuje możliwością pojawienia się liczb matematycznych²⁰. W przypadku zaś struktur zjawiskowych, które – jak stwierdził Platon w *Filebie* – są zawsze związkiem jedności i wielości, granicy i nieograniczenia²¹, można wnosić, że wszelka jedność i wielość, granica i nieograniczenie mają swą podstawę w fakcie uczestnictwa Jedna w byciu, a więc również w pryncypiach bytowych Jedna i Nieokreślonej Diady. Jak widać, bytowe pryncypia decydują o ontycznej strukturze zarówno idei, przedmiotów matematycznych, jak i struktur zjawiskowych, wyznaczając ich postać oraz cechujące je tożsamość i określoność, a także wszelką wielość i różnicowanie.

²⁰ Powiada Aleksander z Afrodyzji w komentarzu do *Metafizyki* Arystotelesa: „Jako ograniczona przez Jedno staje się Nieokreślona Diada diadą numeryczną. Diadzie tej przysługuje jedna postać i jest ona pierwszą liczbą [...] [pierwszą liczbą w matematyce greckiej jest liczba dwa, jedność bowiem jest zasadą liczby – B.D.]. [...] elementami diady numerycznej są Jedno oraz Duże i Małe. Tak więc pierwszą liczbą jest Diada [numeryczna], jest ona też elementem wszystkich liczb. Tak to Platon uczynił Jedno i Diadę pryncypiami liczb i wszystkiego, co będące, jak mówi o tym Arystoteles w księdze *O Dobru*”. Aleksander z Afrodyzji: *In Aristot. Metaph.*, I, 987b. (Testim. Plat. 22B). Tłum. własne.

²¹ Platon: *Fileb*, 16cd.



ROZDZIAŁ DZIESIĄTY

Funkcja pryncypiów w Platońskiej dialektyce, etyce, teorii piękna i teologii

Analizując Platońską „teorię pryncypiów bytowych”, nie sposób nie wspomnieć, w ograniczony choćby sposób, o roli, jaką odgrywa ta teoria w rozumieniu takich dziedzin filozofii Platońskiej, jakimi są dialektyka, etyka, teoria piękna czy chociażby teologia.

Dialektyka

Dialektykę Platońską charakteryzuje szczególna metoda postępowania badawczego¹. W zamierzeniu jest ona – jak twierdzi Platon – sposobem docierania do bytu (idei), źródła określoności wszystkiego tego, co w jakikolwiek sposób będące. Istotę jej stanowi badanie i analiza najwyższych pojęć rodzajowych. Dialektyk jest tym, który przechodząc przez wielość i różnicę, uchwytuje oraz rozpoznaje jednoczące je pojęcia rodzajowe, w których to,

¹ Pełniejsze omówienie metody dialektycznej znajdzie czytelnik w mojej pracy: *Teoria idei. Ewolucja myśli Platońskiej*. Katowice 1999, s. 65–79.

co wielostronnie rozproszone, sprowadza się, łącząc do jednoczącej ogólności (συναγωγή), i odwrotnie: jednoczące pojęcie rodzajowe przeprowadza metodycznie przez wszystkie stopnie możliwych elementów, aż po to, co jednostkowe i niepodzielne, gdzie to, co wielorakie, wyprowadza się, dzieląc z najwyższej ogólności (διόρεσις). Dialektyka jawi się więc tu jako sztuka analizy najwyższych pojęć rodzajowych oraz ich przebiegu i związków². Obie metody są więc zasadniczo analizą relacji, jakie zachodzą między najwyższymi pojęciami rodzajowymi a podporządkowanymi im pojęciami gatunkowymi. Stanowią one wstęp do tego, co – zdaniem Platona – najistotniejsze, mianowicie: „zawartości” najwyższych pojęć rodzajowych i zachodzących między nimi związków, które wskazują na obszar tego, co „samo w sobie”, wieczne i niezmienne, będące bytem (idea). Jest bowiem Platon przekonany, postępując drogą Parmenidesa z Elei³, że najwyższe pojęcia rodzajowe, właściwie ujęte, „niosą z sobą informację” o samym bycie, zatem ich precyzyjne określenie pozwala na pozyskanie wiedzy o bycie (idei) oraz związkach, jakie mogą (lub też nie mogą) zachodzić między poszczególnymi bytami (ideami) – κοινώνια τῶν ἰδεῶν. Celem więc postępowania dialektycznego jest takie poznanie bytu na poziomie myśli (διά-voia), które prowadzi w ostateczności do możliwego ujęcia bytu w bezpośrednim oglądzie noetycznym (νόησις), będącym rodzajem *intuitio mistica*⁴.

Można zapytać: Jak w kontekście dialektyki pojmować funkcję bytowych pryncypiów Jedna i Nieokreślonej Diady?

Najistotniejszym wydaje się tu przekonanie Platona, że samo myślenie jest z istoty swej relacyjne. Myśl bowiem zawsze odnosi się do tego, co stanowi jej przedmiot. Myśl jest zatem zawsze myślą o czymś. W podstawowym wymiarze stanowi ona zawsze myśl o czymś, co jest, niezależnie od sposobu, na jaki jest to, co jest. Myśl zatem jest zawsze myślą o bycie, niezależnie od tego, czy jej przedmiotem jest byt pozamyślny, czy inna myśl, która została uczyniona przedmiotem myślenia. W tym też sensie niemożliwe okazuje się jakiegokolwiek ujęcie samej myśli poza jej odniesieniem do tego, co stanowi jej przedmiot. Skoro zatem istotą myśli jest samo odnie-

² Szczególny sposób zastosowania metody dialektycznej prezentuje Platon przede wszystkim w dialogu *Sofista* oraz *Polityk*.

³ Chodzi tu o zasadniczą tezę Parmenidesa z Elei, która wyraża odpowiedniość myśli i bytu, taką, że wszelka myśl musi odnosić się do bytu i jest zawsze myślą o bycie – τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι. Twierdzenie to wskazuje zatem na źródłowe odniesienie myśli do bytu, a przez to i na odniesienie języka i jego pojęć do bytu. Dlatego właściwie ujęte pojęcia rodzajowe (μέγιστα γένη) mogą „nieść z sobą” informację o bycie.

⁴ Ogląd noetyczny omówiony został w rozdziałach poprzednich. Analizuje ten problem w sposób niezwykle wnikliwy K. Albert w pracy *O Platonskim pojęciu filozofii*. Tłum. J. Drewnowski. Warszawa 1991. Znakomite przykłady uzyskiwania owego wglądu prezentuje Platon między innymi w dialogach *Uczta* i *Fajdros*.

sienie do..., sama relacja, to myślenie musi się wyrażać w modusie dialektyczności. Wskazuje na to przedrostek δία- w słowie διαλεκτική, gdzie „mówienie” λέγειν, artykułujące myśl, jest zawsze mówieniem w odniesieniu do..., w relacji do czegoś, o czym mowa traktuje. W tym sensie każda myśl i wypowiedź są z istoty swej dialektyczne, natomiast dialektyka jako metoda (ἡ διαλεκτική μέθοδος) stanowi rodzaj postępowania, które zapewnia prawidłowy przebieg procesu myślenia i jego artykulacji językowej. Można więc zapytać: Co stanowi ostateczną podstawę, źródło tak rozumianej dialektyczności? Jest nią sama struktura rzeczywistości, ufundowana na fakcie uczestnictwa, obecności pryncypium Jedna w byciu, które to bycie definiowane jest jako Nieokreślona Diada. Uczestnictwo zatem jawi się samo jako relacja, rodzaj odniesienia decydujący o postaciach (idee, przedmioty matematyczne, zjawiska), które przyjąć może nieokreślone bycie przez fakt uczestnictwa w nim Jedna. Skoro zatem wszystko, co w jakikolwiek sposób jest, stanowi konsekwencję uczestnictwa, relacji, odniesienia Jedna do bycia, to musi ono z istoty swej mieć naturę relacyjną. Dotyczy to, rzecz jasna, również bytu myślącego, jakim jest człowiek. Wyłania się konieczny wniosek, iż samo myślenie oraz sposób jego artykulacji muszą mieć naturę dialektyczną dlatego, że wszystkie postacie bycia wyłaniają się jako skutek relacyjności będącej rezultatem wzajemnego oddziaływania pryncypiów Jedna i Nieokreślonej Diady. W tym sensie wszystkie postacie bycia mają naturę relacyjną dlatego, że ich podstawę stanowią bytowe pryncypia. Chcąc pojąć naturę tych postaci (dokonać ich poznawczego ujęcia), należy uzgodnić z nimi samą myśl. To zaś możliwe jest wtedy tylko, kiedy posłużymy się metodą dialektyczną.

W podobny sposób uzasadnić można dialektyczność myśli, podejmując analizę z poziomu samego bytu (idei). Jeśli – jak już wspominaliśmy – idea nie może być bytem prostym i izolowanym (taki byt byłby niepoznawalny), lecz stanowi ona swoistą całość pierwotnie złożoną, pierwszą postać będącą skutkiem uczestnictwa Jedna w Byciu (Nieokreślonej Diadzie), to poznanie tak rozumianej idei możliwe jest wtedy, kiedy jest ona właśnie bytem złożonym. Składają się na nią zawsze Jedno i Nieokreślona Diada. Ponieważ Platon wielokrotnie twierdził, że idea jest poznawalna, przeto poznawalność ta wynikać może jedynie z pierwotnego jej złożenia. Wobec tego w poznawalności idei tkwi owo złożenie i spełnić się może jedynie w takim rodzaju myślenia, które zgodne jest z jej naturą (jak powiada Platon, podobne poznać można tylko przez podobne), czyli samo jest relacyjne.

Analogicznie dzieje się w przypadku analizy związków między ideami oraz analizy obecności idei i ich funkcji konstytuowania przedmiotów matematycznych i zjawisk. Również tam myślenie relacyjne (dialektyczne) okazuje się koniecznym warunkiem prowadzenia rozważań i osiągnięcia pożądaných rezultatów. Ponadto – jak wskazywałem wielokrotnie – każda

postać bycia jest zawsze związkiem jedności i wielości, granicy i nieograniczonego, tożsamości i różnicowania wynikających z faktu uczestnictwa Jedna w byciu. Dlatego też można ją rozważać i analizować jedynie z pozycji tego związku, musi więc być analizowana dialektycznie.

Można zatem stwierdzić, że dialektyczność znajduje ostateczne ufundowanie i wyjaśnienie w teorii bytowych pryncypiów.

Etyka

Kolejnym obszarem zainteresowań Platona, w którym mamy do czynienia z teorią bytowych pryncypiów, jest obszar etyki. Już ze sprawozdań Arystotelesa i z przekazu Aristoksenosa dociera do nas informacja, że Platon podejmował próby powiązania teorii pryncypiów z zagadnieniami etycznymi⁵. Świat nie jest bowiem jedynie zbiorem fizycznych obiektów, ale jest również miejscem działania człowieka, realizowania się jego aktywności. W dialogu *Menon* wypowiedział Platon przekonanie, że „wszystko w naturze jest sobie pokrewne”⁶. Możemy na tej podstawie wnosić, że pokrewny naturze musi być również człowiek, stanowiący część ogólnego ładu świata. Z tego też względu podlega on wszelkim zasadom, które ład ten konstytuują. Za najwyższe zasady przyjął Platon Jedno i Nieokreśloną Diadę. Tak więc i one muszą zostać uwzględnione w myśleniu o człowieku. Przypomnijmy, że z pryncypium Jedna wiązał Platon od początku pojęcie Dobra. Tym samym zło należałoby wiązać z nieokreślonością (Nieokreśloną Diadą), kiedy jako Duże i Małe przyjmuje ono postać ekstremów: Nadmiaru i Niedostatku (ὑπερβολή – ἔλλειψις)⁷. Oddziaływanie pryncypium Jedna z Nieokreśloną Diadą spełniałoby się jako wyznaczanie granicy w nieokreśloności Nadmiaru i Niedostatku, skutkiem czego dochodziłoby do „wyrównywania”, do eliminacji ekstremów. Wyznaczanie granic jest tu wprowadzaniem miary, właściwej proporcji między tym, co zbyt wiele, i tym, co za mało. Odniesione

⁵ Aristoksenos, wskazując na Arystotelesa, wspomina, że w swym wykładzie *O Dobru* utożsamiał Platon Dobro z Jednym. Aristoksenos: *Harm. Elem.*, II, 30 – I. (Testim. Plat. 7). W *Metafizyce* (988a) twierdzi Arystoteles, że „poza tym sądził on, że te dwa elementy: jedno i dwoistość mają odpowiednio charakter dobra i zła”. Tłum. T. Żeleźnik. Opinie te potwierdza w swym komentarzu H.J. Krämer: „The same is true for the principle contrary to the One, which is specified as the cause of evil or directly as evil (κακόν)”. H.J. Krämer: *Plato and the Foundations of Metaphysics*. Transl. J. Catan. New York 1990. Zob. K. Gaiser: *Platons ungeschriebene Lehre*. Stuttgart 1963, s. 141–145.

⁶ “Ἀτε γὰρ τῆς φύσεως ἀπάσης συγγενοῦς οὐσης. Platon: *Menon*, 81c.

⁷ Analizę tego zagadnienia przeprowadza H. Laue w pracy *Mass und Mitte*. Münster i. W. Osnabrück 1960. [Praca w maszynopisie].

do Nieokreślonej Diady, Jedno decyduje o pojawieniu się normy (norm), tj. prawidłowości, idei, określającej właściwe postępowanie, która jest przyczyną porządku (τάξις) i stateczności (ἡμεμία) w obszarze działania. Można tedy mówić o ideach mających wymiar aksjologiczny, wyznaczających wszelki porządek zachowań. Echa podobnej intuicji pobrzmiewają w etyce Arystotelesa (*Etyka nikomachejska*) i jego koncepcji „złotego środka”. Koncepcja Platńska wyraża w ten sposób prawie powszechne przekonanie Greków, że utrzymywanie wszystkiego we właściwej mierze stanowi podstawę dobrego życia. Uważano bowiem, że przekraczanie właściwych miar postępowania musi prowadzić do moralnego chaosu. Dlatego ideę-miarę pojmuje Platon jako istotny element w zrozumieniu dobra. Z tego też powodu odpowiednia postawa wobec drugiego człowieka, świata czy bogów wyrażała się w zachowaniu właściwej miary (umiarkowanie) zabezpieczającej przed działaniami ekstremalnymi, rodzącymi chaos i zło. Niezrozumienie właściwej miary czy też jej niezachowanie wiodą bezpośrednio do szaleństwa (ῥβρις), o czym w przejmujący sposób mówią greccy dramatopisarze. Idea-miara, w jej postaci aksjologicznej, będąca skutkiem odniesienia Jedna do Nieokreślonej Diady pojmowana jest więc jako fundamentalna prawidłowość, określająca działanie i postępowanie człowieka. Stanowi ona bowiem to, wedle czego mierzy się ludzkie zachowanie, jest „miarodajna”, tzn. wyznacza każdorazowo właściwy zakres prawidłowych zachowań, które nazwać można dobrymi. Taka idea-miara nie może, rzecz jasna, mieć charakteru negatywnego. Każda idea jest bowiem i może być jedynie miarą ładu i porządku. Toteż nie mógł Platon przyjmować idei „negatywnych” (np. idei brudu). Takie idee nie mogły po prostu być ideami. Dotyczy to zarówno aksjologicznie pojmowanego dobra, jak i piękna czy matematycznie określonej zjawiskowości. Zło zatem (czy nieuporządkowanie) miałoby swą podstawę w najogólniej rozumianej nieokreśloności, w braku właściwej miary czy umiarkowania. W przypadku ludzkich zachowań byłoby ono nierozpoznanie właściwych norm (idei oraz najwyższych zasad), którym zachowanie to winno podlegać. Chcąc wykluczyć taką możliwość, należy się odwołać do analizy dialektycznej, warunkującej ostateczny ogląd miary i najwyższych zasad, dokonujący się mocą wglądu noetycznego.

Teoria piękna

Platońska koncepcja piękna źródłowo związana jest z koncepcją bytu i rozumieniem ontycznej struktury świata. Przekracza Platon te spośród greckich systemów filozofii, które w pojęciu piękna upatrywały stosowności

(przydatności do czegoś), jak chciał tego Sokrates⁸, czy też utożsamiały Piękno z tym, co przyjemne dla oczu i uszu, jak głosili sofisci⁹. Platon decyduje się przyjąć obiektywną koncepcję Piękna, której istotą jest odniesienie do struktury świata i tego, co strukturę tę konstituuje. Jeżeli przyjąć – jak chce tego Platon w dialogach – że źródłem i przyczyną owej struktury, jej postaci i porządku, jest ostatecznie pryncypium Dobra, które uczestniczy w byciu i jest usytuowane ponad nim samym (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας), to stwierdzić trzeba będzie, że źródłem Piękna jest samo Dobro¹⁰. W późnej nauce – jak pamiętamy – Dobro utożsamił Platon z Jednym, natomiast byciu przyznał miano Nieokreślonej Diady (Dużego i Małego). Na tej podstawie wnosić można, że Piękno samo jawi się jako skutek obecności (παρουσία) Dobra w byciu, a więc że jest ono rezultatem związku pryncypium Jedna i Nieokreślonej Diady. Można też wyrazić się precyzyjniej i powiedzieć, że Piękno to widzialna postać Dobra, czy też widzialna postać Jedna obecnego w byciu. Ponieważ obecność Jedna-Dobra w byciu (wskutek uczestnictwa) sprawia, że w jej wyniku powstaje wielość zróżnicowanych bytów, przeto wolno nam stwierdzić, że tym samym powstaje również wielość zróżnicowanych postaci Piękna. Każda bowiem idea – należy sądzić – jeżeli jest źródłem porządku, harmonii i ładu w obrębie danej struktury, może być określona jako ta, której z istoty przysługuje Piękno. Piękno zatem ujawnia się w porządku, harmonii i ładzie i jako takie jest z nimi tożsame. Podobnie – twierdzi Platon – ma się rzecz z Prawdą¹¹. Również ona stanowi postać Dobra samego i jest jego bezpośrednim przejawem, obecnym w każdym bycie (idei). Byt bowiem, idea, będąc źródłem określoności „odpowiedzialnym” za postać świata, nie może być „odłączony” od prawdy. Byt jest i nie może zarazem nie być tym, czym jest. Jest więc bytem prawdziwym. Ponieważ Platońska koncepcja prawdy osadzona jest na źródłowym związku prawdy i bytu, nie może być rozpatrywana z pozycji związku myśli i ich wewnętrznej zgodności czy też koncepcji odniesienia myśli do czegoś, co poza nią samą, bądź też czegoś, co zależy od jakiegokolwiek stanowienia podmiotowego. Prawda jest w koncepcji Platońskiej rozumiana jako przejaw samego bytu. Taką koncepcję nazwać należy manifestacyjną koncepcją prawdy (wyraża ją łacińska formuła: *verum est manifestatio entis*).

Ale nie na tym kończą się skutki obecności Jedna-Dobra w byciu. Jak już wspominałem wielokrotnie, obecność pryncypium Jedna-Dobra w byciu sprawia, że pojawiają się zróżnicowane byty, mające naturę relacyjną. Są one

⁸ Omawiam na podstawie: W. Tatarkiewicz: *Historia estetyki. Estetyka starożytna*. Warszawa 1998, s. 106–113. (Ksenofont: *Commentarii*, III 8, 4. Zob. również: *Idem: Convivium*, V, 3 oraz *Oeconomicus*, VIII, 3).

⁹ *Ibidem*, s. 109–111.

¹⁰ Zob. Platon: *Państwo*, 506e–509b.

¹¹ Zob. *ibidem*, 508de.

bowiem zawsze skutkiem relacji Jedna do bycia, w czego rezultacie stają się wielorakie i różnicowane. Można zatem powiedzieć, że idee-miary, będąc z natury relacyjne, są w istocie bytami proporcjonalnymi, gdyż same stanowią rezultat proporcji (Jedna i Nieokreślonej Diady). Oczywiście jest zatem, że ich istotę najpełniej wyrazić może proporcja. Należy domniemywać, że z tego właśnie powodu Piękno mogło zostać pojęte jako doskonała proporcja, tak że istotę Piękna powiązano nie tylko Dobrem i Prawdą, ale również z proporcją. Dzieje się tak szczególnie wtedy, kiedy proporcja jawi się jako widzialna postać Dobra. Jeżeli jest to nadto proporcja wyznaczająca postać struktury matematycznej czy zjawiskowej, to jest ona tym samym proporcją wyrażającą istotę rzeczy w obrębie tej struktury. Dotrzeć do takiej proporcji, czy zespołu proporcji, to dotrzeć do istoty rzeczy. Dlatego też zrozumiałym wydaje się wyrażone przez Platona w dialogu *Fileb* przekonanie, że wszelkie Dobro przejawia się w trzech postaciach: Piękna, Prawdy i Proporcji¹². Oznacza to, że samo Dobro ujmowalne jest zawsze przez pryzmat Piękna, Prawdy i właściwej Proporcji. Przysługują one każdemu bytowi, a więc obecne są w ideach-miarach. Tak pojęte, utworzone na podstawie pryncypiów idee, okazują się zatem bytami złożonymi, tzn. utworzonymi w wyniku wzajemnego oddziaływania pryncypiów. Czyni to idee określonymi, a tym samym i poznawalnymi (gdyby bowiem idea, byt, była czymś absolutnie prostym, nie mogłaby stanowić przedmiotu poznania – poznawalne jest bowiem to tylko, co chociaż w najprostszy sposób złożone). Dlatego też za pierwszy przedmiot poznania uznać można dopiero byty-idee. Tak rozumiane, stają się one miarą określoności wszystkiego, co w jakikolwiek sposób będące. Ma to swą znaczącą konsekwencję. Otóż pojmowane jako postacie Dobra samego, muszą one mieć znamiona doskonałości właściwej samemu Dobru. Muszą więc same być doskonałymi, jak mówi Platon: „Co nie jest doskonałe, nie jest żadną miarą dla niczego”¹³. Dlatego też nie jest możliwe przyjmowanie idei negatywnych¹⁴. Te bowiem są pozbawione doskonałości, tzn. nie mogą wprowadzać ładu, porządku i harmonii w obszar tego, co będące. Idee, stanowiąc postać Dobra samego, muszą same „być Dobrze”. Dzięki swej doskonałości wprowadzają w obręb świata Dobro samo, czyniąc je Dobrem uobecnionym. Tak pojęte idee, będące doskonałymi miarami określoności, wprowadzają w obręb świata ład, porządek i harmonię.

¹² „Nieprawdaż, jeżeli jedną postacią nie potrafimy dobra schwycić, to weźmy je w trzy: piękność, proporcjonalność i prawdę; powiedzmy, że to jest niby jedność i raczej ona niż składniki mieszaniny sprawia to, że ta mieszanina jest dobra”. Platon: *Fileb*, 65a. Tłum. W. Witwicki.

¹³ Ibidem, 504b.

¹⁴ Z tym też wiąże się pojęcie brzydoty, które Platon jednoznacznie opisuje w następujących słowach: „A szpetność to nic innego, tylko to, że w środku jest jakiś brak miary. On wszystko zawsze oszpeca”. Platon: *Sofista*, 228a. Tłum. W. Witwicki.

W ten sposób samo Dobro za pośrednictwem idei – wnoszących ład, porządek i harmonię w obręb świata – manifestuje się jako Piękno. Piękno ukazuje się bowiem – zdaniem Platona – zawsze przez ład, harmonię i porządek¹⁵. Tak rozumiane, Piękno staje się widzialną postacią Dobra i może zostać pojęte jako jego przejaw.

Teologia

Problem teologii Platonskiej stwarza niezwykle trudności interpretatorom jego myśli. Nie jesteśmy bowiem dzisiaj w stanie ostatecznie wnikać w Platonskie rozumienie istoty boskości i tego, co boskie. Wydaje się, że istnieje jedna tylko droga postępowania. Należy – sędzę – Platonską teologię wydobyc z kontekstu całego systemu jego filozofii, w nim poszukując właściwych uzasadnień i argumentów, czyli Platonskie rozumienie teologii „wyprowadzić” z obszaru tych dialogów, które najpełniej teologię tę wyrażają, i skonfrontować ją z tą koncepcją teologii, która stanowi konsekwencję przyjęcia „teorii bytowych pryncypiów”. Można zasadnie uznać, że dialogami, w których teologiczna myśl Platona znalazła najgłębszy ontologiczny

¹⁵ Słysząc tu echa koncepcji pitagorejskiej, w której twierdzi się, że ład i proporcja są piękne i przydatne, a bezład i brak proporcji są brzydkie i nieprzydatne. Pitagorejczycy przyjmowali bowiem, że harmonia, będąca zestrojeniem elementów, jest w istocie doskonałą proporcją. Proporcja ta jest tożsama z Pięknem, ponieważ zaś świat jest piękny, znaczy to, że jest uformowany wedle doskonałych proporcji. Znaleźć takie proporcje – to znaleźć istotę Piękna. Znaleźć zatem istotę Piękna – to znaleźć to, co czyni każdą proporcję tą właśnie proporcją. Jest nią ostatecznie sama harmonia, której podstawę stanowią najwyższe zasady: granicy i nieograniczonego. Związek tych zasad, ich wzajemne odniesienie stanowią podstawę i przyczynę wszelkiej proporcjonalności, a tym samym i wszelkiego Piękna. Harmonia ujawniona w ładzie, proporcji i mierze może być precyzyjnie wyrażona za pomocą liczby. Dlatego możemy mieć do czynienia ze zmatematyzowanym obrazem zarówno świata, jak i samego Piękna. W ten sposób pitagorejczycy utożsamili Piękno z samą jego formą, która ujawnia się doskonałych proporcjach a w rezultacie i z liczbą.

W tym kontekście powiada Platon: „Przecież utrzymanie się w mierze i proporcjonalność to wszędzie to samo, co piękność i dzielność”. (*Fileb*, 64e. Tłum. W. Witwicki). „Lecz jest niemożliwe, aby dwa elementy utworzyły piękną strukturę bez trzeciej. Musi między nimi znajdować się jakieś wiązadło, które by je ze sobą łączyło. Otóż najpiękniejszym wiązadłem jest to, które tworzy, o ile to tylko możliwe, jedno jedyne jestestwo z rzeczami, które ono łączy. Skutek ten osiąga najpiękniej proporcja matematyczna”. (*Timajos*, 31c. Tłum. P. Siwek). „Wszystko, co jest dobre, jest piękne, a nie ma piękna bez symetrii. Zatem i jestestwo żyjące musi być symetryczne, by być dobrym”. (*Timajos*, 87c. Tłum. P. Siwek).

wyraz, są dialogi: *Timajos* i *Fileb*¹⁶. Tym zatem dialogom należy przyjrzeć się w pierwszej kolejności.

W *Timajosie* twierdzi Platon, że świat, który obserwujemy, jest światem zrodzonym z przyczyny, która narodziny te umożliwiła¹⁷. Sygnalizuje tym samym od razu, że wszystko, co zrodzone, domaga się jakiejś przyczyny. To bowiem, co istnieje jako rzeczywistość świata, jest z istoty swej widzialne i zmienne. Zmienność tę z kolei wiąże on ze stawaniem się. Skoro bowiem coś się staje, to przechodzi z jednego stanu w drugi stan. Przechodząc, zmienia swą postać i zmiana ta musi mieć swą przyczynę. Ponieważ zaś świat jako całość jest z istoty swej zmienny (wciąż się staje), przeto musi mieć ostateczną przyczynę owej zmienności. Skoro zaś zmienność uznana została za skutek, to przyjąć należy, iż przyczyna, jeżeli ma być przyczyną, musi mieć naturę odmienną od skutku. Skoro zatem skutkiem jest widzialny i zmienny świat, to jego przyczyna musi mieć znamiona tego, co trwałe i niezienne. Zatem z analizy stanu tego, co jawi się jako skutek, można i trzeba wnioskować o naturze przyczyny. Dlatego też wydaje się naturalnym stwierdzenie Platona, że przyczyną jest wieczny i niezmienny model, wedle którego utworzony został świat, mający charakter rzeczywistości zmiennej. Oprócz wiecznego modelu pojawia się jednak postać Demiurga, który opierając się na wiecznym i doskonałym modelu oraz wiecznym i nieuporządkowanym tworzywie, tworzy zmienny i widzialny świat¹⁸. Jak pojąć jego status i funkcję?

Sądzę, że należy się odwołać w tym miejscu do ustaleń, jakich dokonuje Platon w *Filebie*. Twierdzi tam, że rzeczywistość świata jest rzeczywistością zjawisk, te zaś każdorazowo skomponowane są z tego, co określone i nieokreślone. Jak wiemy, określoność wiązać należy z ideami, nieokreśloność zaś – z wiecznym i nieokreślonym tworzywem. Skutkiem „zmieszania” tych elementów jest zjawisko, będące *compositum* określenia i nieokreśloności¹⁹. Jak jednak stwierdza Platon, zmieszanie to również domaga się przyczyny, która je umożliwiła. Twierdzi, że jest nią Boski Rozum, boska siła, potęga Zeusa, która sprawia, że ograniczone (określone) łączy się z nieograniczonym (nieokreślonym), dając w konsekwencji postać bycia zwaną zjawiskiem²⁰. Nie jest ona tożsama ani z tym, co określone, ani z tym, co nieokreślone, jest natomiast przyczyną ich zmieszania. W tym kontekście wydaje się

¹⁶ Oczywiście, rozważania dotyczące kwestii teologicznych rozrzucone są po wielu innych dialogach Platona. Nas jednak interesują te dialogi, w których koncepcja teologiczna ma charakter właściwie systemowy i stanowi uporządkowaną, konsekwentną całość. Dlatego powołuję się przede wszystkim na dialogi: *Timajos* i *Fileb*.

¹⁷ Zob. Platon: *Timajos*, 29d–31b.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Platon: *Fileb*, 16cd.

²⁰ Ibidem, 26cd–27b oraz 30d–30e.

możliwym określenie statusu i funkcji Demiurga. Jest on właśnie ową boską siłą, która sprawia, że wieczne nieokreślone tworzywo może być porządkowane wedle wiecznego modelu, stanowiącego tu źródło określoności tego, co nieokreślone. Dlatego też może powiedzieć Platon, że powstawanie świata należy wiązać z funkcją porządkowania chaosu pierwotnej nieuporządkowanej materii wedle doskonałego wzorca, porządkowania, którego dokonuje Demiurg, wpatrując się w wieczne idee²¹. Demiurg jest tu zatem pojmowany jako pierwsza przyczyna, odpowiedzialna za proces mieszania się tego, co określone, z tym, co nieokreślone. On sam z kolei jawi się jako oddzielony od wiecznego modelu i nieokreślonego tworzywa, sytuując się poza nimi, a ostatecznie również – poza mieszaniną.

Jest również Boski Rozum przyczyną zmieszania tego, co ograniczone, z tym, co nieograniczone. Platon uznaje zatem Boski Rozum za przyczynę ostateczną powstania struktury świata zjawiskowego. Ponieważ zmieszanie jest tu porządkowaniem chaosu pierwotnego nieokreślonego tworzywa, przeto – jak powiada Platon – wskazuje ono na istnienie czynnika rozumnego w owej przyczynie. Znajduje tu wyraz częsty u Greków sposób myślenia, zgodnie z którym każdy porządek wiązać należy z jakąś postacią rozumności. Jeżeli zatem świat jest w jakiś sposób uporządkowany, to tym samym musi być rozumny, natomiast jego przyczyna – traktowana jako rozumna w najwyższym stopniu. Dlatego też ostateczna przyczyna jest i musi być definiowana jako Boski Rozum. Dostrzegalna jest kontynuacja tego sposobu myślenia w dalszych wypowiedziach Platona, kiedy to filozof twierdzi, że skoro uporządkowany świat jest rozumny, to jego rozumność wskazuje bezpośrednio na konieczność istnienia Duszy, gdyż nie istnieje nigdy i istnieć nie może Rozum bez Duszy²². Uznając to przekonanie Platona, należy wnosić, że również Demiurga, jeśli jest rozumny, cechować musi jakaś postać duchowości. Jest to ważne z tego względu, że Duszę definiuje Platon każdorazowo jako samowprawiającą w ruch, będącą źródłem własnej dynamiki i udzielającą dynamiki wszystkiemu, co jest jej pozbawione²³. Na tej podstawie można wnioskować, że porządkujący Boski Rozum, będący podstawą zmieszania określonego z nieokreślonym, czerpie swą dynamikę z faktu bycia bytem duchowym. Być może, w kontekście tego stwierdzenia da się pełniej zrozumieć słowa Platona, kiedy mówi on, iż utworzony świat jest związkiem Rozumu i Duszy i że jako taki musi mieć w swej strukturze zarówno element rozumny, jak i duchowy. O ile jednak świat boski opiera się na związku Rozumu i Duszy, o tyle w świecie realnym dusza nie może być

²¹ Platon: *Timajos*, 29e–31b.

²² Ibidem.

²³ Zob. Platon: *Fajdros*, 245c; również: J. Burnet: *Greek Philosophy. Thales to Plato*. London 1960, s. 333–335.

pojęta bez ciała. Świat bowiem z istoty swej jest światem cielesnym. Dlatego też Demiurg musiał połączyć duszę i ciało, a tym samym uczynił ostatecznie świat tworem żywym i dynamicznym. Taki jednak świat różnić się musi zasadniczo od świata boskiego. Elementem różnicującym jest tu sama cielesność. Oprócz ciała świata zatem pojawić się musiała Dusza Świata, utworzona wedle proporcji muzycznych. Jest to już jednak inna dusza, niż ta, którą wiązać należy z Demiurgiem²⁴.

Twierdził Platon, że Demiurg uporządkował nieokreślone tworzywo, opierając się na „wiecznym modelu” i doprowadzając do powstania zmiennego świata. Należałoby teraz zapytać: Na czym w istocie polegał ów proces? Platon wypowiada się precyzyjnie: polega on na wprowadzeniu w chaos nieokreślonego tworzywa miary, liczby i harmonii²⁵. W zrozumieniu tego procesu pomoże nam odwołanie się ponownie do ustaleń dokonanych przez Platona w *Filebie*.

Powiada tam Platon, że miara i liczba powodują, że niewspółmierne staje się współmierne i harmonizuje z sobą, wszystko zaś, co nieokreślone, staje się określone²⁶. Wszelka struktura zjawiskowa rodzi się do bycia dzięki temu, że nieokreślonemu udzielona zostaje wyznaczona granicą miara. W tym też sensie miara wyraża zespoły idei określających postać nieokreślonego tworzywa, zespoły które manifestują się w liczbowych proporcjach i związkach harmonicznym. Porządkowanie świata zatem jest dynamicznym, dokonywanym przez Boski Rozum, procesem organizowania nieokreślonego tworzywa wedle wiecznego i doskonałego modelu idei-miar, wyrażającego się za pomocą liczb i związków harmonicznym. Ostateczną przyczyną i koniecznym warunkiem możliwości tego procesu, który Platon określa mianem „zmieszania” (κρᾶσις), jest Boski Rozum – dynamiczne źródło i przyczyna powstania świata. Odrzucenie boskiej przyczyny byłoby równoznaczne z wykluczeniem możliwości zrozumienia świata. W tym też sensie boska przyczyna stanowi warunek konieczny uzasadnienia całej filozofii Platónskiej, natomiast Platónska teologia musi zostać uznana za jej autentyczny fundament. Rzecz jasna, teologia ta ma specyficzny wymiar. Nie jest to teologia oparta na koncepcji stworzenia

²⁴ Zob. Platon: *Timajos*, 34b – 37c.

²⁵ „Otóż najpiękniejszym wiążadłem jest to, które tworzy, o ile to możliwe, jedno jedyne jestestwo z rzeczami, które ono łączy. Skutek ten osiąga najpiękniej proporcja matematyczna”. (Ibidem, 31c). „Gdy później wszechświat zaczął się porządkować, na samym początku, ogień, woda, ziemia i powietrze już miały pewne ślady właściwej im formy, lecz pozostawały na ogół w tym stanie, w jakim znajduje się każda rzecz, gdy Bóg jest nieobecny. Gdy były już w tym stanie, otrzymały od Niego swoje formy pod wpływem Idei i Liczb. O ile to tylko było możliwe, Bóg utworzył z tych rodzajów, które nie były tak rozłożone, zespół najpiękniejszy i najlepszy”. (Ibidem, 53b. Tłum. P. Siwek).

²⁶ Zob. Platon: *Fileb*, 25d.

(takiej filozofia grecka nie wypracowała²⁷), lecz teologia oparta na koncepcji tworzenia jako organizowania i porządkowania tego, co wieczne i niezmiennie. Na pierwszą postać świata zorganizowanego przez boską przyczynę składają się – zdaniem Platona – cztery elementy. Nie są to jeszcze żadne konkretne struktury materialne, lecz stany podstawowe, jakie może przybrać organizowane przez idee-miary nieokreślone tworzywo (możemy tu mówić o specyficznej fizyce świata). Mamy zatem stan płynny (woda), lotny (powietrze), stały (ziemia) i dynamiczny (ogień). Stany te zostają powiązane proporcją matematyczną, tworząc określony typ porządku. Z tej też przyczyny wszystko, co przybierze postać zjawisk, jako określonego związku czterech pierwszych elementów, będzie zawierało czynnik matematyczny (tj. określone proporcje). Każda zatem struktura zjawiskowa da się zrozumieć matematycznie dlatego tylko, że z istoty swej ma charakter matematyczny, gdyż jest zawsze skutkiem związku idei-miar i nieokreślonego tworzywa, powiązanych proporcją matematyczną. Dlatego, analizując szczegółowo struktury zjawiskowe, może się Platon odwołać do algebry i geometrii, redukując bryły (struktury zjawiskowe) do powierzchni, powierzchnie do linii, linie do punktów czy trójkątów, czy też wyrażając struktury zjawiskowe za pomocą określonych rodzajów proporcji. Zrozumiała jest przy tym szczególna rola teorii muzycznych, które w sposób najbardziej precyzyjny władne były wyrażać określone związki, proporcje i harmonie. Zrozumiała jest również rola astronomii i czystej matematyki (tzw. filozoficznej). Wszystkie te nauki osiągnęły w ten sposób wymiar ontologiczny i mogły tym samym zostać włączone w zakres filozofii, stanowiąc źródło uzasadnień w jej obrębie. Ustalenia te wydają się istotne również dla zrozumienia Platonskiej teologii. Wielokrotnie powtarza bowiem Platon, że Bóg uczynił postać świata piękną i doskonałą dlatego, że był dobry. Dobro Boga stanowiło zatem istotną przyczynę powstania świata²⁸. Jak można to zrozumieć?

Kiedy w końcowych fragmentach dialogu *Fileb* zastanawia się Platon, jak pojmować Dobro, twierdzi jednoznacznie, że należy wiązać z nim zawsze Piękno, Proporcjonalność i Prawdę²⁹. Dobro zatem należałoby definiować

²⁷ Precyzyjnie wyraża to stanowisko W. Seńko w pracy: *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*. (Warszawa 1993, s. 15). Autor dodaje: „Grecy nie znali pojęcia bytu całkowicie transcendentnego wobec świata; chrześcijańskie pojęcie absolutu było więc zupełnie odmienne od dotychczasowego. Uwidacznia się to szczególnie w teorii *creationis ex nihilo* – stwarzania z niczego. Ponieważ religia judeochrześcijańska odrzucała teogonię, więc to, co zostało stworzone przez Boga, mogło powstać jedynie z nicości pojętej jako absolutny niebyt. Otóż taka idea »powstawania z niczego« była dla starożytnych niewyobrażalna. Odwieczna była dla nich albo materia (ὕλη), albo idee-formy (εἶδος), albo zarodki wszechrzeczy (λόγοι σπερματικοί); z niczego nic nie mogło powstać. *Ex nihilo – nihil* – jak głosił Lukrecjusz w *De rerum natura*”. Ibidem.

²⁸ Zob. Platon: *Timajos*, 29e–30a.

²⁹ Zob. Platon: *Fileb*, 64e–65a.

jako miarę i proporcjonalność, manifestujące się w określonych strukturach organizowanych jako związki tego, co określone, z tym, co nieokreślone. Z tej perspektywy spoglądając, możemy pojąć istotę boskiego dobra, o której zdaje się mówić Platon. Bóg, jako ostateczna przyczyna rozumna powiązana z Duszą, organizuje świat, ponieważ jest dobry. To zaś oznacza, że organizuje świat wedle miar i proporcji, które – jak powiada – mają zawsze naturę rzeczy wiecznych³⁰.

Tak rozumianą teologię Platona odnieść należy teraz do „teorii pryncypiów”, ukazując ich wzajemny związek.

W „nauce niepisanej” na „szczyście świata” umieszcza Platon dwa pryncypia bytowe: Jedno i Nieokreśloną Diadę. Ich współdziałanie „generuje” wielość zróżnicowanych idei, które pojawiają się jako liczby idealne oraz idee geometryczne. Wyznaczają one postać przedmiotów matematycznych, organizujących w dalszej kolejności struktury zjawiskowe. Pryncypium wszelkiej jedności i określoności w byciu stanowi Jedno, natomiast pryncypium nieokreślenia Diada. W „naukach niepisanych” Platon utożsamiał Dobro z Jednym, czyniąc Jedno pryncypium wszelkiego porządku, ładu i harmonii. Stąd wniosek, że Dobro polega na wprowadzaniu jedności w wielość, co można by pojmować jako tożsame z wprowadzaniem porządku w obręb tego, co wielorakie i nieokreślone. Wprowadzanie zaś porządku jest – jak pamiętamy – tworzeniem mieszaniny przez wiązanie tego, co określone, z tym, co nieokreślone. Dokonuje się ono zawsze za pomocą liczby (idealnej – miary) i proporcji. W ten sposób Jedno, pełniąc funkcję pryncypium organizującego, staje się źródłem i ostateczną przyczyną porządku świata. Staje się najwyższą Miarą. Uzyskuje status pryncypium boskiego, jeżeli rola boskiego rzemieślnika ma się sprowadzać do porządkowania i organizowania chaotycznego, wiecznego tworzywa. Można zatem powiedzieć, że istota boskości i jej funkcja sprowadzają się – według Platona – do zorganizowania ładu świata dzięki wprowadzeniu jedności w wielość czy też przez nadanie określoności temu, co z istoty swej nieokreślone. Uzasadnia to nie tylko racjonalność świata i możliwość jego poznawania, ale przede wszystkim możliwość ostatecznego rozumienia jego struktury i bycia.

Każda zatem struktura to związek granicy i nieograniczonego, jedności i wielości. Dlatego też jest ona poznawalna tylko w perspektywie ujmowania jej jako związku jedności i wielości, granicy i nieograniczonego. Poza tym związkiem staje się niemożliwa do pomyślenia. Niemożliwa jest więc do pojęcia sama jedność bez odniesienia do wielości, jak i sama wielość bez odniesienia do jedności. Widać zatem, że każda struktura swe ostateczne uzasadnienie znajduje i znajdować musi w pryncypiach Jedna i Nieokreślonej Diady. Stąd też konieczność uznania owych pryncypiów za najwyższe

³⁰ Ibidem, 66a.

pryncypia bytowe. Źródłem określoności pozostaje jednak nadal Jedno, które w „naukach niepisanych” utożsamiał Platon z Dobrem. Skutkiem jego obecności w byciu jest wielość zróżnicowanych idei organizujących postać świata. Jedno zatem, będąc Dobrem, jest – jak określił to Platon w *Timajosie* i *Filobie* – boską i rozumną przyczyną świata. Uczestnicząc w byciu, wielokrotnie się i różnicuje, udzielając siebie wszystkiemu, co w jakikolwiek sposób będące. Samo bycie (Nieokreślona Diada), „przyjmując” w siebie boskie Jedno-Dobro, staje się byciem określonym i czyni możliwym zarówno byty-idee, jak i przedmioty matematyki, a w końcu zjawiska. Uczestniczące w byciu boskie Jedno-Dobro rozwija się w wieloraki i zróżnicowany świat. Dzięki temu ontologia zyskuje ostateczne zwieńczenie w teologii, która staje się szczytem i najwyższym spełnieniem myśli Platońskiej.



Zakończenie

Analiza „późnej nauki” Platona skłania do przyjęcia wniosku, że nastąpiła oto zmiana optyki filozofowania w stosunku do treści nauki prezentowanej w dialogach „okresu średniego”. Szczególnie wyraźnie zaznacza się to w obszarze „nauki niepisanej”, w której znajdują wyraz nowe treści i koncepcje ontologiczne. W konsekwencji doznajemy podobnego wrażenia, jak w odniesieniu do analizy treści przekazu Arystotelesa, ukazującego w swej *Metafizyce* postać nauki Platona, której trudno by szukać w dialogach. Podobne wrażenie wywołują przekazy tzw. tradycji pośredniej. Wobec zaistniałej różnicy nasunąć się muszą pytania o status „późnej nauki” i jej miejsca w twórczości filozoficznej Platona.

W moich komentarzach dotyczących filozofii Platona powołuję się na intuicje W. Jaegera oraz L. Robina¹ i przyjmuję ewolucyjną koncepcję rozwoju myśli filozoficznej Platona. W tym kontekście postać nauki Platońskiej, jaka znajduje wyraz w „naukach niepisanych”, stanowi konsekwencję zmagania się z problemami i trudnościami, które zaznaczyły się we wcześniejszych fazach rozwoju jego myśli. Dlatego też byłoby wręcz niezrozumiałym trwanie w przekonaniu, że Platon zatrzymał się na określonym etapie rozwoju swej filozofii i nie podejmował już żadnych prób jej udoskonalenia i rozwinięcia. Dlaczego jednak nie przedstawił tych rozwiązań w formie

¹ Zob. W. Jaeger: *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlin 1923; L. Robin: *Platon*. Paris 1935.

pisanej, podobnie jak uczynił to wcześniej? Sądzę, że ostatecznej odpowiedzi nie otrzymamy nigdy. Możemy jedynie snuć przypuszczenia. Skłonny jestem przychylić się do opinii, zgodnie z którą w późnym okresie swej działalności Platon skupił się na najwybitniejszych uczniach Akademii i prowadził wykłady dla wybranego grona filozofów (przykładem – przekaz Arystoksenosa). Zapewne utrzymywał również elementy własnej nauki w dyskusjach z przedstawicielami innych szkół i stanowisk filozoficznych. Musiał to czynić, szczególnie wtedy, kiedy to w jego otoczeniu zaczęła działać grupa wybitnych uczniów, zmierzających do poszukiwania nowych koncepcji i rozwiązań (Arystoteles, Speuzyp, Ksenokrates czy Eudoksos). Możemy domniemywać, że poziom dyskusji, jakie toczył mistrz z dojrzałymi już filozoficznie uczniami oraz filozofami innych orientacji, którzy zdołali wnikać w subtelności filozofii Platonskiej, sprawił, że dyskusja ta nie była już dostępna szerokiemu ogółowi słuchaczy, czy też tylko wstępnie w filozofię Platonską wprowadzonym osobom. Ślady takiego stanu dostrzegamy w przekazach, w których informują nas komentatorzy starożytni, że kiedy Platon podjął próbę przedstawienia swej koncepcji szerszemu gronu słuchaczy, to tezy, które zaprezentował, wywołały zaskoczenie i niezrozumienie. Szczególnie widoczne było to wtedy, kiedy podjął próbę wyjaśnienia powiązań, jakie zachodzą między ontologią i etyką a matematyką i współczesnymi mu naukami. Ponadto, wydaje się również zasadnym przekonanie niektórych komentatorów Platona, że filozoficzne szkoły Grecji cechował różny poziom nauczania, dostępny określonym osobom, zależny od stopnia ich filozoficznego wykształcenia i wglądu w problematykę filozoficzną. W tym kontekście zasadnym wydaje się twierdzenie, że również w Akademii poszczególne grupy słuchaczy wykazywały zróżnicowany stopień zaawansowania w zakresie wiedzy filozoficznej, co czyniło koniecznym dostosowanie problematyki wykładów do poziomu słuchaczy. Rzecz jasna, specyficzną postać przyjmował ów dyskurs w gronie najwybitniejszych filozofów Akademii. Szczęśliwie mamy do nich dostęp, chociażby w nieocenionym przekazie Arystotelesa. Kiedy bowiem analizujemy treść tego przekazu, ukazuje się przed nami niezwykle ciekawa postać dyskusji, jaką toczy Arystoteles z Platonem, prezentowane są stanowiska innych wybitnych jej uczestników (chociażby wymienionych już Speuzypa, Ksenokratesa czy Eudoksosa). Księgi A, M i N *Metafizyki* ukazują w pełni postać tych dyskusji. Roztacza się oto przed nami inna perspektywa ujmowania myśli Platona, której nie znajdujemy w dialogach, problematyki, która wykracza poza to wszystko, co dotychczasowa wiedza czerpana z dialogów mogła nam ukazać. Poziom tych dyskusji wskazuje niedwuznacznie na fakt, że mogła być ona prowadzona jedynie w wąskim gronie osób doskonale do niej przygotowanych. Na tej podstawie można wnosić, że w obrębie Akademii przekazywano wiedzę zarezerwowaną jedynie dla wąskiego grona osób, wiedzę, którą z tego względu określić

możemy mianem wiedzy ezoterycznej, gdyż z powodu stopnia swego zaawansowania nie może być przekazana szerszemu gronu słuchaczy. Jest to zapewne zgodne z tradycją wielu szkół filozoficznych Grecji, w których zachowywano rozdział między tym, co dostępne znawcom, a tym, co powinno być utajone przed profanami. Mówi o tym wielokrotnie sam Platon, twierdząc, że nie należy przekazywać określonej wiedzy tym, którzy nie są do tego przygotowani. Dlatego zapewne mógł on twierdzić, że wiedzy „najwyższej” nie będzie udostępniał tym, którzy nie są gotowi do jej przyjęcia. A zatem nie będzie ujmował jej w formę dialogów pisanych, gdyż takie dialogi, poddane recenzji i opinii osób nie przygotowanych, naraziłyby tę naukę na śmieszność i niezrozumienie.

W kontekście tych ustaleń naturalnym wydaje się fakt, iż Platon rezygnuje z nauczania „pismem” na rzecz nauczania „ustnego”. Nie znaczy to jednak, że automatycznie przestają obowiązywać i tracią na znaczeniu nauki prezentowane w dialogach. Nie znaczy to również, że to, co obecne w dialogach, może być zrozumiałe jedynie w perspektywie odniesień do „nauki niepisanej”. Wtedy bowiem nikt poza kilkoma wybitnymi uczniami Platona nie mógłby zrozumieć dialogów. Wydaje się raczej, że jest przeciwnie. To bowiem treść „nauk niepisanych” znajduje uzasadnienie i zrozumienie w problematyce podejmowanej w dialogach; nie można wszak zrozumieć istoty „nauk niepisanych” bez zrozumienia problemów i trudności, jakie „teoria idei” napotkała w okresie „dialogicznym”. Nieuzasadnione wydaje się też z tego powodu poszukiwanie w dialogach jakiejś „ukrytej wiedzy”, którą posiadał już Platon, pisząc dialogi; wiedzy, której (z premedytacją) nie ujawnił, wobec czego trzeba teraz poszukiwać jakichś utajonych „szyfrów”, które pozwolą nam ostatecznie zrozumieć „tajemne treści dialogów” (T. Szlezak). Sądzę, że pomysły takie mogą się zrodzić jedynie wśród tych komentatorów, którzy zakładają, że najistotniejsza w filozofii jest nie tyle prawda, ile oryginalność. Jeżeli bowiem jakieś zagadnienie można wytłumaczyć w sposób zwyczajny, naturalny, należy przedstawić je zgodnie z naturą prezentującego się przedmiotu i nie wprowadzać tez, których uzasadnienie okazuje się trudniejsze od problemu, którego uzasadnieniu mają one służyć. Platon jest bowiem filozofem, którego poglądy ulegają naturalnej ewolucji, jak dzieje się to w przypadku każdego filozofa. W tym też sensie trudno założyć, aby myśl Platońska nie podlegała takiemu procesowi. Zatem, można powiedzieć, że nie zachodzi żadna zasadnicza niezgodność między fazą „dialogiczną” myśli Platońskiej a fazą „nauczania ustnego”, określoną mianem „nauki niepisanej”. Nie można więc twierdzić, że „prawdziwa” filozofia Platona ogranicza się jedynie do dialogów (wersja Schleiermacherowska), bądź też wyrażać poglądu, że zawarta jest ona tylko w „nauce niepisanej” (przedstawiciele nowego „paradygmatu”) i że tylko z tych pozycji należy ją analizować. Filozofia Platońska obecna jest zarówno w jednej, jak i w drugiej fa-

zie. Zadaniem zatem komentatorów myśli Platonskiej powinna być analiza pełnego kontekstu filozofii Platona i związków, jakie zachodzą w obrębie jej poszczególnych faz, wykluczająca rezygnację z jednych na rzecz drugih. Chodzi również o kwestię niezwykle istotną, pomijaną często przez komentatorów Platona. Dotyczy ona związku między myślą Platona a tradycją filozoficzną Starej Akademii.

Okazuje się bowiem, że po śmierci Platona Akademia rozwija się w sposób niezwykle dynamiczny i co najważniejsze, zgodny z intuicjami oraz problematyką właściwą treściom „nauk niepisanych”. Jeżeli bowiem przyjrzmy się koncepcjom poplatońskim, powstałym w Akademii, których autorami są Ksenokrates, Speuzyp, Eudoksos czy Filip z Opuntu, to w sposób jednoznaczny i nie podlegający wątpliwościom (sytuacja rzadka w badaniach historycznofilozoficznych) stwierdzimy, że podejmują oni problematykę ujawnioną przez Platona w „naukach niepisanych”.

Speuzyp, dyskutując z późnymi ujęciami Platona, zdecydował zaprezentować własne stanowisko i uznał, że wiele problemów i trudności, jakie wносиła koncepcja idei rozumianych jako liczby idealne w ich stosunku do przedmiotów matematyki, można przezwyciężyć, kiedy idee sprowadzi się do postaci bytów matematycznych². Speuzyp zachowuje również Platońską koncepcję bytowych zasad, przyjmując oprócz Jedna zasadę wielości³, właściwą wyjaśnieniu statusu bytów matematycznych. Ksenokrates z kolei, odrzucając stanowisko Speuzypa, stara się w szczególny sposób wrócić na pozycje Platońskie. Twierdzi bowiem, że liczby idealne i idee nie są liczbami matematycznymi i że wywodzą się one z najwyższych zasad: Jedna i Nieokreślonej Diady – tego, co Wielkie i Małe⁴. Eudoksos z Knidos podążał za intuicjami Platona, głosząc koncepcję zmieszania idei i tego, co zmysłowe, zapewne na gruncie swych doświadczeń matematycznych, gdyż trudno sobie wyobrazić brak związku między ideami matematycznymi, obiektami matematyki i strukturą świata zjawiskowego⁵.

Specyficzną postać intuicji związanych z późną nauką Platona zachowuje także koncepcja przedstawiona w dialogu *Epinomis* przez Filipa z Opuntu. Również w tym tekście spotykamy się z koncepcją pojmowania mądrości jako wiedzy o liczbach i miarach, nauką o elementach, z matematyczną

² „To są ci, którzy nie uznają idei ani jako bytów absolutnych, ani jako rodzaju liczb, a z drugiej strony przyjmują odrębne istnienie przedmiotów matematycznych i sądzą, że liczby są pierwsze od wszystkich rzeczy i że zasadą liczb jest samo to, co jedno”. Arystoteles: *Metafizyka*, XIII, 1083a. Tłum. T. Żeleźnik.

³ Ibidem, XIV, 1087b, 1092a.

⁴ Ibidem VII, 1028b. Zob. również: Teofrast: *Metafizyka*, 6 a–b. Usener (= Heinze, fr. 26; por. też Heinze, fr. 27 i 28, 29, 37–39 = Isnardi Parente, fr. 100, 98, 101, 102, 119 i 94, 117, 118, 260).

⁵ Arystoteles: *Metafizyka*, I, 991a.

koncepcją astronomii. Wszystko to prowadzi ostatecznie do rozważań nad stosunkiem najwyższej zasady Jedna do zasady Wieleści⁶. Nie są od tych intuicji wolni także Krantor, Herakleides z Pontu i Polemon, którzy w wielu kwestiach podążali za nauką Platona i Speuzypa czy Ksenokratesa, mimo że zajmowali się już głównie zagadnieniami etycznymi. W tym kontekście zupełnie niezrozumiałe wydaje się stwierdzenie G. Realego, że po śmierci Platona następuje upadek Akademii. Żadne świadectwa starożytne nie potwierdzają takiej opinii; przeciwnie – wskazują na niezwykle uznanie i szacunek, jakim cieszyli się jej przedstawiciele⁷. Jedynym argumentem G. Realego jest twierdzenie, że zrezygnowano w Akademii z „drugiego żeglowania”, i to w wersji, jaką przyjmuje sam G. Reale. Jest to, niestety, tylko opinia, nie poparta żadnymi rzetelnymi dowodami. Ponieważ wypowiedziana została przez znakomitego skądinąd historyka filozofii starożytnej i autora podręcznika historii filozofii starożytnej, wydaje się ona szczególnie niebezpieczna. Już ten fakt sprawia, że konieczna jest precyzyjna analiza filozofii Starej Akademii i jej związków z myślą, głównie „późnego” Platona. Problematyka ta jednak wprowadza nas już w obszar nowych zagadnień. Te zaś stanowić muszą postawę oddzielnej pracy, której tytuł mógłby brzmieć: *Późna nauka Platona a filozofia Starej Akademii*. Temu też zadaniu chciałbym poświęcić dalsze badania.

⁶ Zob. Platon: *Epinomis. Platonis opera*. Recogn. brevisque adnotatione critica instruit I. Burnet. Vol. 1–5. Oxford 1955–1957. Współcześnie wielu komentatorów, przyjmując opinię W. Jaegera, skłonna jest przypisywać autorstwo tego dialogu uczniowi Platona, Filipowi z Opuntu. Część zaś uważa, że Filip był jedynie redaktorem.

⁷ Sam G. Reale stwierdza, że do Akademii triumfalnie wkroczyły arytmetyka, geometria i astronomia, że powstała cała szkoła matematyczno-astronomiczna, funkcjonowali najwybitniejsi lekarze, doszło do powiązania wielu nauk. Stworzono więc całe ówczesne „matematyczne przyrodoznawstwo”. Czyż nie jest to najdoskonalszy skutek, do jakiego mogła doprowadzić koncepcja „późnej nauki” Platona? Czyż nie to stanowiło o sile i potęgze Akademii, która podjęła się w ten sposób rozwinięcia idei filozofii Platońskiej (i to w bardziej naukowy sposób, niż miało to miejsce w szkole Arystotelesa, który nie zgadzał się na koncepcję „matematycznego przyrodoznawstwa”)? Możemy jedynie domniemywać, jakie konsekwencje miałyby dla rozwoju nauk i filozofii przyjęcie modelu postępowania naukowego właściwego Akademii i uczynienie go podstawą uprawiania nauk i filozofii. Wystarczy przywołać postać Euklidesa i jego *Elementów*, których podstawowe twierdzenia są rezultatem prac matematyków będących członkami Akademii.

Aneks

W niniejszym *Aneksie* prezentuję wybrane fragmenty ważniejszych przekazów „tradycji pośredniej”, która dotyczy Platońskich „nauk niepisanych”. Fragmenty obejmują zarówno „teorię pryncypiów”, jak i „teorię liczb idealnych”. Stanowią one wybór najistotniejszych przekazów, dokonany na podstawie ustaleń K. Gaisera, przedstawionych w pracy: *Plotons ungeschriebene Lehre* pod wspólnym tytułem: *Testimonia Platonica (Quellentexte zur Schule und mundlichen Lehre Platons)*. Większość fragmentów tłumaczyłem samodzielnie, w niektórych zaś przypadkach uwzględniłem tłumaczenia dotychczasowe, szczególnie w odniesieniu do Arystotelesa, kiedy to zdecydowałem się skorzystać z tłumaczeń T. Żeleźnika oraz K. Leśniaka. Niektóre fragmenty wykraczają poza zakres wytyczony przez K. Gaisera, gdyż odnoszą się w szerszym zakresie do zagadnień związanych z „teorią liczb idealnych” oraz kwestią dyskusji o statusie obiektów matematycznych. Pragnę przypomnieć, że część fragmentów *Testimonia Platonica* była również tłumaczona przez M. Wesołego (patrz *Bibliografia*).

Filoponus: *In Aristot. De anima*, I 2, 404b. (Testim. Plat. 25B). Tłum. własne
W traktacie *O filozofii* opisuje treść wykładu *O Dobru*. W nim to Arystoteles mówi o tym, co działo się na seminariach Platona. Jest to jednak księga Arystotelesa. Wspomina tam o opiniach Platona i pitagorejczyków, które dotyczą wiedzy o tym, co będące, i o zasadach.

Arystoteles: *Phys.*, 209b. (Testim. Plat. 54a). Tłum. K. Leśniak
[...] chociaż w swych tzw. „naukach niepisanych” podał inne wyjaśnienie [...].

Arystoteles: *Metaph.*, 987b. (Testim. Plat. 22A). Tłum. własne

Skoro idee mają być przyczynami wszystkiego, to ich elementy są elementami wszystkiego, co będące. Duże i Małe są zasadami w sensie tworzywa, zaś w sensie istoty jest nią Jedno. Z nich to [z Dużego i Małego], przez uczestnictwo w Jednym, utworzone są liczby [idealne]. Ale to, że Jedno jest samą istotą, a nie nazywa się Jednym jakiegoś bytu, zgodne jest z poglądami pitagorejczyków, jak również to, że liczby są przyczynami wszystkiego innego jako ich istoty. Zamiast nieograniczonego pojmowanego jako Jedno, przyjął Diadę za nieokreślone Wielkie i Małe. I sądził, że liczby są poza tym, co zmysłowe, gdy oni [pitagorejczycy – B.D.] twierdzili, że same liczby są rzeczami, i nie postrzegali przedmiotów matematyki jako czegoś pośredniego [między ideami a tym, co zmysłowe – B.D.]. Jeżeli więc [Platon – B.D.] przyjął, w odróżnieniu od pitagorejczyków, że Jedno i liczby są poza rzeczami i jeśli wprowadził idee, to zrodziła się ta koncepcja na podstawie wywodów dialektycznych (jego bowiem poprzednicy nie rozumieli się na dialektyce). To zaś, że uczynił Diadę drugą naturą [zasadą – B.D.], to tylko dlatego, że liczby, poza pierwszymi, wywodzą się z niej jakby z jakiegoś pratorczywa [...]. Platon więc o tych zagadnieniach, które są badane, tak mówi: widać jasno, że przyjął tylko dwie przyczyny: to, przez co, coś jest czymś, oraz tworzywo (idee są przyczyną tego, czym coś jest, natomiast przyczyną idei Jedno). Tworzywo jest podłożem, o którym są orzekane idee w przypadku tego, co zmysłowe, Jedno zaś jest orzekane jako przyczyna idei, tak że Diada ta stanowi Duże i Małe.

Simplicjusz: *In Aristot. Phys.*, 187a 12. (Testim. Plat. 8). Tłum. własne

Aleksander powiadał, że wedle Platona Jedno i Nieokreślona Diada, którą nazywał Dużym i Małym, stanowią zasady wszystkiego, a więc i samych idei. Podobnie relacjonuje tę kwestię również Arystoteles w swym dziele *O Dobru*. Niektórzy wskazują też na Speuzypa i Ksenokratesa oraz innych, którzy słuchali wykładu Platona *O Dobru*. Wszyscy, którzy zapisali i zachowali jego słowa, twierdzili, że przyjmował on te same zasady. Platon – powiadają – uczynił Jedno i Nieokreśloną Diadę zasadami wszystkiego [było to zgodne z doktryną pitagorejczyków, za którymi wielokrotnie podążał]. Uczynił zatem również Nieokreśloną Diadę zasadą idei, nazywając ją Dużym i Małym, a tym samym oznaczył [wszelkie] tworzywo [...].

Simplicjusz: *In Aristot. Phys.*, III 6, 207a. (Testim. Plat. 53B). Tłum. własne

Platon w swym wykładzie *O Dobru* twierdził, że Duże i Małe stanowiły tworzywo, i mówił również, że tworzywo to było z istoty nieograniczone, oraz że wszystko, co zmysłowe, jest nim objęte i byłoby niepojmowalne z punktu widzenia samego tworzywa jako nieskończonego i płynnego z natury. Wynika z tego, że Duże i Małe są obecne w sferze noetycznej, a tą jest Nieokreślona Diada, która w związku z Jednym staje się zasadą wszystkich liczb i wszystkiego tego, co będące, przy czym liczby są tu pojmowane jako idee.

Aleksander: *In Aristot. Metaph.*, A 6, 987b. (Testim. Plat. 22B). Tłum. własne

Idee są przyczynami wszystkiego innego, skoro zaś są liczbami, ich przyczyny są przyczynami liczb. Twierdził, że przyczyny te to Jedno i Diada. Skoro w liczbach

przejawia się zarówno Jedno, jak i to, co poza nim samym tj. Więcej i Mniej, to poza Jednym samym jako Jednem przyjął jeszcze za zasadę Większe i Mniejsze. Diada występuje jako pierwsza po Jednem, obejmując zarówno Więcej, jak i Mniej.

Aleksander: *In Aristot. Metaph.*, A 9, 990B. (Testim. Plat. 48B). Tłum. własne

Oni to [platonicy] przywiązywali duże, wręcz największe znaczenie do zasad. Zasady te były dla nich zasadami samych idei. Są nimi Jedno i Nieokreślona Diada, o czym wspominał i mówił w swej pracy *O Dobru*. Dla niego też zasady te były zasadami liczb.

Żywoty Pitagorasa. Tłum. J. Gajda-Krynicka. Wrocław 1993, s. 125–126

Uczniowie Pitagorasa powiadali, że różnią się od siebie monada (*monas*) i jedno (*hen*). Uważali bowiem, iż monada istnieje w tym, co poznawalne umysłem, jedno zaś – w liczbach. W podobny sposób, jak powiadali, dwa (*dyo*) istnieje w liczbach, dyada zaś (*dyas*) jest nieograniczona. Monada jest pojmowana przez równość i miarę, dyada zaś przez nadmiar i brak, środka bowiem i miary nie może być więcej ani mniej, natomiast nadmiar i brak może ciągnąć się w nieskończoność; dlatego też samą dyadę nazywali nieograniczoną. I skoro wszystko sprowadzali do liczb – to, co z monady, i to, co z dyady – wszystkim bytom przypisywali liczby.

Simplicjusz: *In Aristot. Phys.*, III 4, 202b. (Testim. Plat. 23B). Tłum. własne
[...] umieścił on w ten sposób Nieokreśloną Diadę w rzeczywistości noetycznej.

Arystoteles: *Metaph.*, 1083a. (Testim. Plat. 56). Tłum. własne

Jeżeli Jedno jest zasadą, to jest raczej konieczne, aby przyjąć pogląd Platona na temat liczb i uznać, że jest pierwsza diada [numeryczna – B.D.], pierwsza triada i że liczby te nie są między sobą dodawalne.

Aleksander: *In Aristot. Metaph.*, I, 987b. (Testim. Plat. 22B). Tłum. własne

Platon i pitagorejczycy uznali liczby za przyczynę tego, co będące, gdyż sądzili, że to, co pierwsze i niezłożone, stanowi przyczynę, tak jak powierzchnie, które pojawiają się przed ciałami (te, które są prostsze od innych i nie podlegają zniesieniu przez [te] drugie, mając naturalne przed nimi pierwszeństwo), a linie z tego samego powodu wyprzedzają powierzchnie, punkty natomiast wyprzedzają linie. To zaś, co matematycy nazywają punktami, oni nazywają jednościami, niezłożonymi i nie poprzedzonymi niczym. Jedności z kolei są liczbami, dlatego też liczby stanowią to, co pierwsze pośród bytującego. Skoro zaś [dla Platona] postacie są pierwszymi i idee poprzedzają wszystko, co jest odniesione do nich, tak że to, co odniesione, zawdzięcza im swoje bycie (to w jaki sposób są, próbuje on wykazać na wiele sposobów), powiada, że postacie są liczbami. Jeśli owe jednostkowe postacie pojawiają się przed tym, co może być dopiero do nich odniesione, natomiast nic nie występuje przed liczbami, to postacie muszą być liczbami. W tym też sensie identyfikuje on przyczynę liczby z przyczyną postaci, czyniąc Jedno przyczyną wszystkiego. Postacie są przyczynami wszystkiego innego, a jeśli są liczbami, ich przyczyny są przyczynami liczb. Twierdził, że przyczyny te to Jedno

i Diada. Skoro w liczbach pojawia się zarówno Jedno, jak i to, co poza nim samym, tj. więcej i mniej, to poza Jednym samym jako jednym przyjął jeszcze za pryncypium Większe i Mniejsze. Diada pojawia się jako pierwsza po Jednie, obejmując zarówno więcej, jak i mniej. Więcej ukazuje się w podwojeniu, mniej w podziale, stanowiąc całość Diady. Diada zaś przeciwstawiona jest Jednu, będąc podzielona, podczas gdy Jedno jest niepodzielone. [Platon] stara się również pokazać, że równość i nierówność stanowią uniwersalne pryncypia dla tego, co samobytujace, jak i tego, co samobytowaniu przeciwnie. Tak więc podejmuje się zredukowania wszystkiego do owych pryncypiów jako najprostszych. Wiąże on równość z Jednym, a nierówność – z niedostatkim i nadmiarem. Nierówność musi być zatem związana z Dużym i Małym, w czym wyraża się nadmiar i niedostatek. Dlatego też mówi o Diadzie jako nieokreślonej, zarówno w tym, co przewyższa, jak i tym, co przewyższane, w rezultacie czego jest ona czymś nieograniczonym i nieskończonym. Jako ograniczona przez Jedno, staje się Nieokreślona Diada diadą numeryczną. Diadzie tej przysługuje jedna postać i jest ona pierwszą liczbą, jej zaś przyczyną jest przewyższanie oraz przewyższające, odkąd przysługuje jej pierwotnie podwajanie i podział. Podwajanie i podział nie są jednak tym samym, co przewyższanie i przewyższające. Ale skoro to, co ograniczone, przewyższane i przewyższające stają się w wyniku podwojenia i podziału (i są nie bardziej nieokreślone niż potrójnie i to, co potrójne, czterokrotność i czwórka, a także wszystko inne ograniczone przez przewyższanie), przypisał jej jedną naturę, twierdząc, że elementami diady numerycznej są Jedno oraz Duże i Małe. Tak więc pierwszą liczbą jest diada [numeryczna], która stanowi element wszystkich liczb. Tak to Platon uczynił Jedno i Diadę pryncypiami liczb i wszystkiego, co będące, jak mówi o tym Arystoteles w księdze *O Dobru*.

Arystoteles: *Metaph.*, 1085a. (Testim. Plat. 27A). Tłum. T. Żeleźnik

Te same są też trudności odnośnie do wielkości następujących po liczbach: linii, płaszczyzn i brył. Jedni wywodzą je z odmian wielkiego i małego, a więc linie z długiego i krótkiego, płaszczyzny z szerokiego i wąskiego, a bryły z wysokiego i niskiego. Wszystko to są odmiany wielkiego i małego.

Pseudo-Aleksander: *In Aristot. Metaph.*, XIII, 1085a. (Testim. Plat. 27B). Tłum. własne

Mówi nam, jakie są późniejsze rodzaje liczb, długie i krótkie, szerokie i wąskie, głębokie i płytkie. Skoro zaś chcemy wyprowadzić z owych dwu zasad wielkości, twierdził, że linia otrzymuje od Diady długość i krótkość, powierzchnia szerokość i zwężenie, bryła – głębokość i płytkość. Długość i krótkość oraz pozostałe są zatem w oczywisty sposób rozumiane jako postacie Dużego i Małego w obrębie Nieokreślonej Diady. Powiadał jednak, że nie wszyscy myśliciele rozumieli w ten sam sposób Jedno, lecz wielu z nich utrzymywało, że same liczby nadają postać wielkościom, Diada [numeryczna – B.D.] linii, Triada powierzchni, Tetrada bryle. [...] Niektórzy platonicy uznawali zaś określone wielkości jako skutek uczestnictwa w Jednie.

Arystoteles: *Metaph.*, 1090b–1091a. (Testim. Plat. 28B). Tłum. T. Żeleźnik

Pierwsi, którzy wyróżnili dwa rodzaje liczb: idealne i liczby w matematyce, nie powiedzieli i nie potrafili powiedzieć, jak może być i z czego liczba w matematyce. Czynią oni tę liczbę pośrednią między liczbą idealną a liczbą zmysłowo postrzegalną. Otóż jeśli wywodzą ją z wielkiego i małego, to jest to już ten sam rodzaj liczby co poprzedni, jest to liczba idealna. [...] A jeśli zasadą obu rodzajów liczb jest jakieś jedno, to jest ono dla nich wspólne. I w takim razie trzeba się zapytać, jak owo jedno może być mnogie, gdy zarazem – według Platona – jest niemożliwe, żeby liczba była z czegoś innego aniżeli z jednego i z nieokreślonej diady.

Simplicjusz: *In Aristot. Phys.*, 201b. (Testim. Plat. 55B). Tłum. własne

Aleksander twierdził, że jeśli Platon i pitagorejczycy powiadali, iż różnica, nierówność i niebyt stanowią przyczyny ruchu, to pogląd ich można przyjąć, lecz nie wystarcza on do zdefiniowania samego ruchu. Komentuje dalej Simplicjusz, że Eudemos powiadał, iż Platon twierdził, że ruch jest Dużym i Małym, i niebytem oraz nierównością [...] pitagorejczycy i Platon słusznie wiązali nieokreślone z ruchem.

Arystoteles: *Metaph.*, 1090a. Tłum. T. Żeleźnik

Otóż kto przyjmuje istnienie idei, może uważać liczby za jakąś przyczynę rzeczy, gdyż w jego przekonaniu każda liczba [idealna – B.D.] jest ideą, a idea jest przyczyną istnienia rzeczy w ten czy inny sposób.

Arystoteles: *Metaph.*, 1092a. Tłum. T. Żeleźnik

A znowu ci, którzy twierdzą, że byty są z elementów i że z elementów są byty pierwsze, to jest liczby, powinni byli określić, w jaki sposób coś może być z czegoś, a dopiero potem powiedzieć, w jaki sposób liczba może pochodzić od pierwszych zasad. Czy może z ich zmieszania?

Arystoteles: *Metaph.*, 1085a. (Testim. Plat. 27A). Tłum. T. Żeleźnik

Jedni wywodzą je z odmian wielkiego i małego, a więc linie z długiego i krótkiego, płaszczyzny z szerokiego i wąskiego, a bryły z wysokiego i niskiego. Wszystko to są odmiany wielkiego i małego.

Pseudo-Aleksander: *In Aristot. Metaph.*, N4, 1091a. (Testim. Plat. 68B). Tłum. własne

Ksenokrates bronił Platona, o czym wspominał w swym dziele *O niebie*, mówił, że ze względu na proces kształcenia i ze względu na poznanie, jak wyłaniają się idee i jak same powstają, sugerował, że wyłaniają się one z wyrównywania przez Jedno tego, co Wielkie i Małe.

Arystoteles: *Metaph.*, 1082a. (Testim. Plat. 60). Tłum. T. Żeleźnik

Albowiem – jak twierdzą – Nieograniczona Diada przez przyjęcie w siebie określonej dwójki wytwarza dwie diady, gdyż podwaja liczbę, jaką przyjmuje.

Arystoteles: *Metaph.*, 1054a. (Testim. Plat. 41A). Tłum. T. Żeleźnik

Jak napisano w tekście o podziale przeciwieństw, do tego, co jedno, należy być tożsamym, podobnym i równym, a do tego, co wiele, być odrębnym, niepodobnym i nierównym.

Simplicjusz: *In Aristot. Phys.*, 192a (Testim. Plat. 31). Tłum. własne

[Platon] twierdził, że pośród rzeczy pewne z nich istnieją same w sobie, jak na przykład człowiek czy koń, inne istnieją w sposób relacyjny, w tej ostatniej grupie wyróżniamy zarówno relację przeciwieństwa: dobro i zło, jak i relację odniesienia do czegoś, która z kolei może być ograniczona bądź nieograniczona. I wszystko to nazwane jest wielkim w relacji do małego, zawierając w sobie więcej i mniej. Dlatego też może ono być nieskończone bądź jako duże, bądź małe. W ten sam sposób może ono być również szerokie i wąskie, cięższe i lżejsze. Wiele podobnych rzeczy może zmierzać w ten sposób w nieskończoność. Lecz rzeczy takie jak równość, trwałość czy uporządkowanie nie zawierają owego mniej i więcej. Zawierają zaś ich przeciwieństwa. Nierówność dopuszcza różnicę stopni, w ten sposób jest sama czymś ruchomym i nieuporządkowanym. Konsekwentnie zatem dwie grupy par zawierają potwierdzenie obecności poza Jednym tego, co większe i mniejsze.

Aleksander z Afrodyzji: *In Aristot. Metaph.*, A 6, 987b. (Testim. Plat. 22B). Tłum. własne

Jako ograniczona przez Jedno, staje się Nieokreślona Diada diadą numeryczną. Diadzie tej przysługuje jedna postać i jest ona pierwszą liczbą [pierwszą liczbą w matematyce greckiej jest liczba dwa, jedność bowiem jest zasadą liczby – B.D.]. [...] Elementami diady numerycznej są Jedno oraz Duże i Małe. Tak więc pierwszą liczbą jest Diada, jest ona też elementem wszystkich liczb. Tak to Platon uczynił Jedno i Diadę pryncypiami liczb i wszystkiego, co będące, jak mówił o tym Arystoteles w księdze *O Dobru*.

Arystoteles: *Metaph.*, 988a. (Testim. Plat. 22A). Tłum. T. Żeleźnik

[...] poza tym sądził on, że te dwa elementy: jedno i dwoistość mają odpowiednio charakter dobra i zła.

Aristoxenos: *Harm. elem. II*, 30–I. (Testim. Plat. 7). Tłum. własne

Arystoteles zwykł opowiadać, że większość spośród tych, którzy słuchali wykładu Platona *O Dobru*, odniosła takie oto wrażenie. Sądzili, że mówić on będzie o uznanych dobrach ludzkich, takich jak bogactwo, zdrowie czy siła, bądź o powszechnie podziwianym szczęściu. Lecz kiedy okazało się, że zaczął on mówić o matematyce i liczbach, geometrii i astronomii, w końcu o tym, że Dobro jest tożsame z Jednym, byli zaskoczeni tak paradoksalnym przedstawieniem sprawy. Część nie pojmowała tego, inni w ogóle ganili [takie ujęcie – B.D.].

Simplicjusz: *In Aristot. Phys.*, III 4, 202B. (Testim. Plat. 23B). Tłum. własne

[Platon – B.D.] zaprzecza, że idee znajdują się ponad niebiosami, jako że nie są umieszczone w żadnej przestrzeni, lecz mimo to uznaje, że istnieje coś nieokre-

ślonego zarówno w rzeczach zmysłowych, jak i w ideach. Mówią oni, że Platon uczynił Jedno i Nieokreśloną Diadę pryncypiami tego, co zmysłowe w swym układzie *O Dobru*, przy czym umieścił Nieokreśloną Diadę w obszarze noetycznym, nazywając go nieokreślonym, i uczynił Duże i Małe jego zasadą. Arystoteles, Heraklides i Hestjajos oraz inni uczniowie Platona byli obecni przy tej dyskusji i zapisywali enigmatyczne wypowiedzi Platona. I Porfiriusz, wyjaśniając jego naukę, tak pisał o tym w swym komentarzu do *Fileba*: Platon uczynił Więcej i Mniej oraz Mocne i Słabe naturą tego, co nieograniczone. Dlatego też, kiedy się pojawiają jako przyrost i zanik, nie nakładają granic na to, co ma w nich udział, lecz rozwijają się w nieograniczoną nieokreśloność. Dotyczy to również Większego i Mniejszego lub też – jak nazywa to Platon – Dużego i Małego.

Weźmy bowiem pewną ograniczoną wielkość, jak łokieć, i podzielmy ją na dwie części, pozostawiając jedną połowę łokcia nie podzieloną, dzieląc zaś drugą i dodając ją kawałek po kawałku do części nie podzielonej. Będziemy mieli wtedy dwie części łokcia, jedną zmierzającą w nieskończoność przez przyrost mniejszego, drugą przez przyrost większego. Nigdy jednak nie osiągnie się w trakcie takiego częściowego podziału granicy podzielności, łokieć bowiem stanowi *continuum*, *continuum* zaś zawsze podzielne jest w nieskończoność. Ten nieprzerwany [ciągły – B.D.] podział odsłania pewną nieokreśloną naturę zawartą w łokciu, czy też liczne natury, jedną zmierzającą ku Dużemu, drugą ku Małemu. W tym sensie Nieokreślona Diada ukazuje się jako ukonstytuowana z elementów, z których jeden zmierza w stronę Dużego, drugi w stronę Małego. Elementy te przysługują zarówno rozciągłym ciałom, jak i liczbom. Pierwszą zaś liczbą jest parzysta liczba dwa*, w której naturze zawiera się i podwojenie, i podział, przy czym podwojeniu odpowiada Nadmiar, natomiast podziałowi Niedostatek. Nadmiar i Niedostatek są wobec tego obecne w parzystości. Diada* poprzedza [jest pierwsza – B.D.] liczby parzyste, lecz sama jest nieokreślona i zyskuje określoność dzięki udziałowi w Jednie. W ten sposób Jedno i Diada stają się elementami liczby, [Jedno – B.D.] określając i upostaciawiając, [Diada – B.D.] wprowadzając nieokreśloność przez Nadmiar i Niedostatek.

Tak mówił dosłownie Porfiriusz, zgodnie z porządkiem enigmatycznych wypowiedzi prezentowanych na seminarium pod wspólnym tytułem: *O Dobru*, które to wypowiedzi zgodne były z tymi, które zapisano w *Filebie*.

Podobnie Aleksander, odwołując się do Platońskiego wykładu *O Dobru*, jak i do świadectw Arystotelesa i innych przyjaciół Platona, pisał: „Platon poszukiwał pryncypiów tego, co będące, i uznał, że liczby pojawiają się pierwsze przed wszystkim innym w naturze (przed ograniczonymi liniami – punkty będące jednościami, mającymi miejsce, bez linii zaś trudno wyobrazić sobie powierzchnie i bryły, podczas gdy liczby mogą istnieć bez nich). Skoro zaś liczba pojawia się pierwsza przed wszystkim w naturze, to pojmuję ją jako zasadę wszystkiego, natomiast pryncypia tej liczby czyni pryncypiami każdej liczby. Pierwsza wśród liczb jest dwójka*, a jej

* Sądzę, że należy tu mieć na uwadze liczbę idealną dwa, będącą warunkiem istnienia liczby matematycznej dwa. Hipotezę tę zdaje się potwierdzać ostatni akapit prezentowanego przekazu Simplicjusza.

pryncypiami są Jedno oraz Duże i Małe. Dwójka zawiera zatem zarówno więcej, jak i mniej. Jeżeli zawiera się w niej podwojenie, ma ona więcej (podwojenie bowiem jest tu podstawą zarówno wielości, nadmiaru, jak i wielkości), jeśli zaś obecny jest w niej podział, zawiera też mniej. Nadmiar i Niedostatek oraz Duże i Małe są w niej obecne. Ale ponieważ każda z części [dwójki – B.D.] stanowi pewną jedność i jest sama postacią dualności, uczestniczy ona w jedności. Dlatego też pryncypiami dwójki nazywa Jedno oraz Duże i Małe. Nazywa ją też dwójką nieokreśloną wtedy, kiedy uczestniczy ona w Dużym i Małym, jako że istotnie większe i mniejsze zawiera w sobie bardziej i mniej. Stąd też mamy wydarzające się nieustannie zwiększanie i zmniejszanie, w czym wyraża się nieograniczona nieokreśloność. Skoro więc dwójka jest pierwszą liczbą, a jej pryncypiami są Jedno oraz Duże i Małe, to należy je z konieczności uznać za pryncypia wszystkich liczb. Ale też liczby są elementami wszystkiego, co będące. Tak więc pryncypiami wszystkiego są Jedno oraz Duże i Małe (albo Nieokreślona Diada). I każda z liczb, która jest jedna i oddzielona, uczestniczy w Jednie, będąc zarazem zróżnicowaną i wieloraką przez [uczestnictwo – B.D.] w Nieokreślonej Diadzie. Platon mówił również, że idee są liczbami i słusznie utożsamiał pryncypia liczb z pryncypiami idei. Diadzie przypisywał naturę nieograniczenia, gdyż nie ma granic Duże i Małe ani Większe i Mniejsze, lecz posiadając Więcej i Mniej, zmierza przeciw do nieograniczonego.

Sekstus Empiryk: *Adv. Mathem.*, X, 248–283. (Testim. Plat. 32). Tłum. własne

(248) Uznajemy nadto za właściwe, po tym, jak zakończyliśmy badania nad czasem, zdać również sprawę z badań nad liczbą, i to dlatego tylko, że najznajemitsi badacze przyrody przypisywali im niezwykłą moc, uznając je za pryncypia i elementy wszystkiego. Byli to zwolennicy Pitagorasa z Samos.

(249) Twierdzili oni, że ci, którzy filozofują w sposób autentyczny, podobni są do tych, którzy posługują się językiem. Ci drudzy badają wpierw słowa (jako że język jest z nich złożony). Skoro zaś słowa utworzone są z sylab, badają wpierw szczegółowo same sylaby. A ponieważ sylaby uznawane są za elementy mowy pisanej, ją to badają jako pierwszą. (250) Podobnie – powiadają pitagorejczycy – czynią prawdziwi badacze przyrody. Kiedy analizują wszechświat, zmuszeni są wpierw dociekać, z jakich elementów jest złożony.

Kiedy zaś teraz powiada się, że zasada wszystkiego, co będące, jest jawna, nie rozumie się niczego z samej przyrody. Wszystko bowiem, co jawne, wynika z tego, co niejawne, jako jego komponenty. To zaś, z czego „coś” jest złożone, nie może samo stanowić pryncypium, może nim być raczej to tylko, co komponuje (składa). (251) Dlatego też nie można twierdzić, że to, co jawne, stanowić może pryncypium wszystkiego, ale może nim być dopiero to, co sprawia samą jawność tego, co skomponowane, które samo nie jest już jawne. W ten sposób dochodzą oni do przekonania, że pryncypia tego, co będące, są skryte i niejawne. Nie wszyscy jednak zgadzają się z takim stanowiskiem. (252) Ci bowiem, którzy powiadają, że atomy, homeomerie czy masywne cząstki bądź też myślą ujmowane ciała stanowią pryncypia wszystkiego, co będące, zakładają coś właściwego, ale też myślą się w innej kwestii. Jeżeli bowiem wierzą, że pryncypia są niejawne, postępują właściwie, jeśli

zaś przyjmują, że są one cielesne – błędą. (253) Tak zatem, jak zmysłowo postrzegalne ciała zakładają uprzedniość tego, co ujmowane myślą i skryte, tak też muszą owe ujmowane myślą zostać przyporządkowane temu, co niecielesne. Odpowiednio, jak elementy słów same nie są słowami, tak też elementy ciał same nie są ciałami. Musi tu zatem chodzić o to, co cielesne, bądź o to, co niecielesne. A więc są one wszystkie niecielesne.

(254) Jest również niewłaściwym mówić, że atomom przysługuje wieczne trwanie i że z tego względu mogą zostać uznane za pryncypia wszystkiego, co cielesne. Dotyczy to również tych, którzy przyjmują elementy i wskazują na homeomerie czy posiadające masę cząstki bądź też to, co najmniejsze i niepodzielne, przypisując im wieczną trwałość, tak że atomy są w nie wyższym stopniu elementami niż te właśnie. (255) Należy jednak uznać, że atomy są prawdziwie wiecznotrwałymi, ale tylko w tym sensie, w jakim przyjmują je ci, którzy uznają kosmos jako wiecznotrwały i nie zrodzony, poszukując mimo to pryncypiów, które go skomponowały. Tak i my – powiadają pitagorejczycy, jako filozofowie przyrody – badamy teoretycznie, czym są owe wiecznotrwałe i uchwytywalne jedynie myślą przyczyny komponowania wiecznych ciał. (256) A więc to, co komponuje, uznać trzeba bądź za cielesne, bądź za niecielesne, i że są to jakieś cielesności, tego nie powinniśmy twierdzić, gdyż z konieczności należałoby przyjąć, że składają się one znowu z jakichś ciał, tak że w tym poznawczym regresie doszlibyśmy do tezy, wedle której wszystko, co jest, pozbawione byłoby zasad (komponujących). (257) Należy zatem koniecznie stwierdzić że to, co komponuje (myślowo poznawane) cielesności, samo jest bezcielesne (przyjmował to również Epikur, kiedy mówił, że ciała należy myśleć jako złożone z kształtu, wielkości, twardości i ciężaru).

Z tego, co powiedziane, jasno wynika, że pryncypia myślnie oglądanych ciał muszą być same bezcielesne. (258) Chociaż jednak niecielesność pojawia się przed cielesnością, nie znaczy to, że z konieczności to, co niecielesne, jest już składnikiem tego, co będące, i jego pierwszymi pryncypiami. Bo widać przecież, że również idee, które wedle Platona są bezcielesne, nie są pryncypiami tego, co będące, mimo że pojawiają się przed ciałami i chociaż wszystko to, co powstaje, powstaje ze względu na nie. Każda pojedyncza idea określana jest w sobie jako jedna, natomiast wzięta z wieloma innymi [ideami – B.D.] daje dwa, trzy bądź cztery, tak że trzeba przyjąć coś, co wykracza ponad status idei, a mianowicie liczbę, przez uczestnictwo w której jeden, dwa czy trzy bądź więcej mogą być orzekane. (259) Również trójwymiarowe figury mają niecielesną naturę, gdyż poznawalne są przed wszelką cielesnością. Ale i one nie są przecież pryncypiami, gdyż poprzedza je poznanie tego, z czego same są skomponowane, mianowicie geometrycznych płaszczyzn. (260) Ale również płaszczyzn geometrycznych nie można uznać za elementy tego, co będące, gdyż każda z nich jest znowu skomponowana z czegoś, co ją poprzedza, z linii. Linie zaś wymagają przyjęcia liczby, jeśli powiązanie trzech linii nazywamy trójkątem, czterech zaś kwadratem, tak że linia prosta nie może być pomyślana bez liczby, lecz rozciągnięta od punktu do punktu związana jest z liczbą dwa. Z kolei wszystkie liczby podpadają same pod Jedno, gdyż dwójność jest jedna i trójność jest jedna, jak również dziesiątka, liczba główna. (261) Stąd też wynika przekonanie Pitagorasa, że pryncypium tego, co będące, stanowi Monada, przez uczestnictwo w której każde będące określone może być jako będące jednością.

Owa Monada myślana jako Monada ze względu na tożsamość z sobą i zaznaczając się w niej różnicę powołuje tzw. Nieokreśloną Diadę, nazywaną tak, gdyż nie jest jej równa żadna liczbową bądź ograniczona dwójność, wszystkie zaś dwójności mogą być pomyślane dopiero ze względu na uczestnictwo w niej; tak jak było to wykazane w przypadku Monady. (262) Dane są zatem dwa pryncypia tego, co będące, Pierwsza Monada, w której przez uczestnictwo wszystkie liczbowe jedności mogą być pomyślane jako jedności, oraz Nieokreślona Diada, w której dzięki uczestnictwu wszystkie ograniczone dwójności są dwójnościami.

Tego zaś, że istotnie pryncypia te są pryncypiami wszystkiego, uczą pitagorejczycy na wiele sposobów. (263) Powiadają, że to, co będące, ujmowane jest bądź przez pryzmat różnicy, bądź przez pryzmat przeciwieństwa, bądź ze względu na odniesienie do czegoś (relację). Jako różne ujmowane jest tylko to, co samo dla siebie, tj. będące podmiotem, np.: człowiek, koń, roślina, ziemia, woda, powietrze i ogień. Każde z nich widziane jest niezależnie, nie zaś w odniesieniu do czegoś innego. (264) Ujmowanie przez przeciwieństwa zakłada to, co wynika z przeciwstawienia jednego drugiemu, jak dobra – złu, sprawiedliwości – niesprawiedliwości, konieczności – niekonieczności, zbożności – bezbożności, ruchu – bezruchowi, i innym, które do tego należą. (265) Odniesienie do... (relacja) występuje wtedy, kiedy myślimy coś w relacji do czegoś drugiego, jak np.: prawo – lewo, góra – dół, podwojone – przepołowione, gdyż prawe myślimy w odniesieniu do lewego, lewe wedle odniesienia do prawego, dół wedle góry, górę wedle dołu i podobnie w innych przypadkach.

(266) Powiadają oni, że zachodzi różnica między tym, co myślane jest wedle przeciwieństwa, a tym, co myślane wedle odniesienia. W przypadku przeciwieństw obserwujemy zanikanie jednego, a pojawienie się drugiego, jak w sytuacji zdrowia i choroby, ruchu i spoczynku. Rozpoczynanie się bowiem choroby jest zanikaniem zdrowia, natomiast powrót do zdrowia oznacza zanik choroby. Ruch jest wynikiem zaniku spoczynku, spoczynek zaś jest zanikiem ruchu. To samo odnosi się do bólu i jego ustania, dobra i zła, i w ogóle wszędzie tam, gdzie mamy do czynienia z przeciwieństwami. (267) Natomiast odniesienie do... (relacja) obejmuje własność współobecności i współprzypadania, gdyż nic nie jest lewe bez prawego, nic nie jest podwójne bez uprzednio danej połowy, na której może się nadbudowywać.

(268) Dalej, przeciwieństwo nie ma fazy pośredniej, jak w przypadku zdrowia i choroby, życia i śmierci, ruchu i spoczynku. Przeciwnie jest natomiast z tym, co odniesione do czegoś. Tam dany jest zawsze „środek”. I tak, równość występuje między tym, co większe, i tym, co mniejsze, wystarczające między więcej i mniej, harmonia zaś między tym, co wysokie, i tym, co głębokie.

(269) Mając dane owe trzy rodzaje: tego, co samo w sobie, przeciwieństw oraz odniesień (relacji), trzeba z konieczności przyporządkować je jeszcze wyższemu rodzajowi. Ten musi być uznany za pierwszy, jako że rodzaj jest wcześniejszy od podporządkowanych mu postaci. Kiedy więc znosimy rodzaj, wraz z nim znosimy postacie. Kiedy zaś zniesione zostają postacie, to nie ulega zniesieniu rodzaj, gdyż postacie zawisły są od rodzaju, a nie odwrotnie.

(270) W ten sposób wprowadzali uczniowie pitagorejczyków dla tego, co pojęte jako „samo w sobie”, obejmujący je rodzaj – Jedno. Jeżeli przez nie jest to, co samo w sobie, to wszystko, co jednostkowe, jest jednym i może być ujęte jako samo

w sobie. (271) Jeżeli zaś chodzi o przeciwieństwa, to powiadają, że jest im przyporządkowane i założone jako rodzaj: równe i nierówne. W nich to ujęta jest natura wszystkiego, co przeciwstawne, jak przykładowo natura spoczynku ujęta w równości, ponieważ nie dopuszcza większego i mniejszego, podczas gdy natura ruchu ujęta w nierówności dopuszcza to, co większe i mniejsze. (272) Podobnie to, co pozostaje zgodne z naturą, myślane jest z pozycji równości (krańce bowiem są nierozciągłe), to zaś, co z naturą niezgodne – z pozycji nierówności (gdyż przyjmuje to, co większe i mniejsze). Takie samo rozumienie obowiązuje również w odniesieniu do zdrowia i choroby, prostoty i krzywizny. (273) To z kolei, co odniesione do czegoś (relacje), podlega jako rodzaj nadmiarowi i niedostatkowi, gdyż wszelkie większe, wiele i więcej, wysokie i wyższe myślane są z pozycji nadmiaru, natomiast małe i mniejsze, nieliczne i mniej liczne, niskie i niższe – z pozycji niedostatku. (274) Lecz skoro rodzaje: samo w sobie, przeciwieństwo i odniesienie (relacja), ukazują się jako podporządkowane innym rodzajom, jak: jedno, równe i nierówne, nadmiar i niedostatek, należy rozważyć, czy również te rodzaje mogą być podporządkowane innym [rodzajom – B.D.]. (275) Właściwie równość można przyporządkować Jednu, gdyż Jedno jest przede wszystkim równe samo z sobą, nierówność zaś ujawnia się w nadmiarze i niedostatku, gdyż nierównym jest to, co jest z jednej strony przewyższane, a z drugiej – przewyższające. Ale zarówno nadmiar, jak i niedostatek są znów przyporządkowane relacji Nieokreślonej Diady, ponieważ nadmiar i niedostatek zawierają się w dwójni tego, co przewyższane, i tego, co przewyższające.

(276) W ten sposób wysunęły się na czoło, jako naczelne pryncypia wszystkiego: Pierwsza Monada i Nieokreślona Diada. Z tych dwu pryncypiów powstają, jak powiadają: jedność w obszarze liczb, później zaś numeryczna dwójka, z Pierwszej Monady jedność, z Monady i Nieokreślonej Diady: dwójka, gdyż podwojone jedno daje dwa, i jak długo w obszarze liczb nie było dwójki, nie było też podwojenia, lecz wzięte ono zostało z Nieokreślonej Diady i w ten sposób powstała z niej i z Monady dwójka w obszarze liczb. (277) Tak też powstały z pryncypiów pozostałe liczby, przy czym Jedno działa tu zawsze jako zasada ograniczenia, a Nieokreślona Diada zawsze podwaja, rozciągając liczby w nieskończoną wielość.

Twierdzą też, że w pryncypiach tych rolę zasady czynnej przyjmuje Monada, a biernego tworzywa – Diada. W ten też sposób z pryncypiów wyłoniły się liczby, które urzeczywistniły cały porządek kosmosu.

(278) Wpierw bowiem Monadzie przyporządkowany zostaje punkt, gdyż – tak jak Monada – jest czymś niepodzielnym. I tak jak Monada jest zasadą liczb, tak też punkt jest zasadą linii. Dlatego punkt uzyskuje miejsce odpowiadające jednemu; linia zaś traktowana jest jako podporządkowana dwójce, ponieważ w sensie przejścia myślana jest jako dwójka, jak i linia. (279) Wyjaśniając to inaczej, linia jest i może być pomyślana jako „długość bez szerokości” między dwoma punktami. Ostatecznie linia jawi się jako odpowiadająca dwójce. Powierzchnia zaś pojawia się wtedy, kiedy do długości dodana zostanie szerokość. (280) Gdy trzy punkty łączą się, powstaje powierzchnia. Z kolei trójwymiarowa figura i ciała (ostrobok) przyporządkowane zostają odpowiednio czwórce, gdy bowiem mamy trzy punkty i dodamy do nich inny punkt, otrzymujemy trójwymiarową piramidę (ostrobok). W ten sposób dane są trzy dymensje: długość, szerokość, głębokość.

(281) Niektórzy jednak twierdzą, że ciało składa się z jednego punktu. Rozciągnięcie tego punktu tworzy linię, linia zaś rozciąga się w płaszczyznę, ta z kolei dalej rozciągnięta, tworzy trójwymiarowe ciała. (282) Lecz ten odłam pitagorejczyków odróżnia się od wcześniejszych (pitagorejczyków) tym, że ci ostatni wywodzą z dwu pryncypiów (Monady i Nieokreślonej Diady) liczby, z liczb punkty, linie i trójwymiarowe figury. Pierwsi zaś budują wszystko z jednego punktu, z którego kolejno powstaje linia, z linii powierzchnia, z powierzchni ciało.

(283) W ten oto sposób urzeczywistniają się ciała trójwymiarowe. Z nich utworzone zostają ciała zmysłowe: ziemia, powietrze, ogień, woda, i w ogóle cały kosmos. Owe ciała zmysłowe są zorganizowane wedle harmonicznych prawidłowości, które opierają się na liczbach i stosunkach wyznaczających doskonałą harmonię i zestrojenie. I tak, chodzi tu o zgodność wedle kwarty, kwinty i oktawy, tj. wedle proporcji 4 : 3, 3 : 2 i 2 : 1.

Teofrast: *Metaph.*, 6ab. (Testim. Plat. 30). Tłum. własne

Lecz, w każdym razie, wychodząc z pierwszych pryncypiów, ktoś mógłby domagać się (dotyczyłoby to przypuszczalnie innych jeszcze pryncypiów, które można by założyć), że winny one wyjaśniać wprost to, co sukcesywnie z nich wynika, i nie zmierzać tylko do określonego punktu, zatrzymując się. Chodzi o człowieka pojmowanego zmysłowo, o czym wspominał Archytas, kiedy Eurytos składał kamyki, mówiąc, że w istocie mamy zawsze do czynienia z określoną liczbą [konstituującą – B.D.] człowieka, konia czy cokolwiek innego. Lecz obecnie wielu filozofów zmierza jedynie do określonego punktu, po czym zatrzymuje się. Tak czynią ci, którzy zakładają Jedno i Nieokreśloną Diadę, z nich zaś generują liczby, powierzchnie i ciała, pomijając wszystko inne, wyłączając to, co dotykalne, i wyjaśniając tylko, że wiele [rzeczy – B.D.] powstaje z Nieokreślonej Diady, jak miejsce, próżnia i nieograniczoność, wiele zaś – z liczb i Jedna, jak dusza i inne. [Powiadają – B.D.], że generują one zarazem czas i niebiosa oraz wiele innych [rzeczy – B.D.], lecz nie wspominają o nich szczegółowo. Podobnie nie czyni tak szkoła Speuzyposa ani żaden z innych filozofów, z wyjątkiem Ksenokratesa, który przypisywał wszystkiemu miejsce w kosmosie, zarówno temu, co zmysłowe, jak i temu, co umysłowe, co matematyczne, oraz temu, co boskie. Podobnie czynił również Hestajos, nie wspominając jedynie o pierwszych pryncypiach.

Platon zaś, redukując wszystko do naczelných pryncypiów, wydaje się traktować wszystko w powiązaniu z ideami, te zaś wiąże z liczbami, postępując od liczb do naczelných pryncypiów, po czym, idąc wedle porządku generowania, dochodzi aż do tych [rzeczy – B.D.], o których mówiliśmy. Inni traktują tylko o przyczynach. Wielu znajduje w nich prawdę, uznając, że w nich zawiera się cała rzeczywistość.

Asklepios: *In Aristot. Metaph.*, 990b. (Testim. Plat. 48B). Tłum. własne

Nie ma, powiadamy, idei rzeczy złych. Rzeczy złe nie mają swego usytuowania i nie istnieją wspólnie z nimi [ideami – B.D.], jak to mówiono na seminariach Platńskich. Czyste zło nie ma swojego miejsca w uniwersum.

Filoponus: *In Aristot. Phys.*, 209b. (Testim. Plat. 54B). Tłum. własne

Nazwa, którą przypisał on materii w *Timajosie*, była inna od tej, którą nadał w „naukach niepisanych”, tj. na seminariach. Na nich to bowiem nazwał materię dużym i małym (o czym wspomniał wyżej Arystoteles, my zaś przedstawiamy, dlaczego materia jest dużym i małym), lecz w *Timajosie* nazwał materię zdolną do przybierania kształtów, jeżeli uczestniczy ona w postaciach. Arystoteles sam czytał zapiski z seminariów Platona.

Simplicjusz: *In Aristot. Phys.*, 209b. (Testim. Plat. 54B). Tłum. własne

Mówił, że Platon nadawał pojęciu materii inne znaczenie w *Timajosie*, a inne na seminariach. W *Timajosie* nazywał ją zdolną do przyjmowania kształtów (uczestniczącą w tajemniczy sposób w tym, co noetyczne), podczas gdy na seminariach nazywał ją dużym i małym.

Syrian: *In Aristot. Metaph.*, 1086a. (Testim. Plat. 58). Tłum. własne

Arystoteles przyznaje, że nie ma nic przeciwko Platońskim hipotezom, nie rozumie jednak jego [teorii – B.D.] liczb idealnych, nawet jeśli są one innymi [obiektami – B.D.] matematycznymi, co zaświadcza on w części drugiej księgi *O filozofii* w taki sposób: tak więc, jeżeli stanowią inny rodzaj liczb, i to nie matematycznych, nie będziemy mieli możliwości zrozumienia [tego – B.D.]. Jakże bowiem większość z nas pojąć może inny rodzaj liczb? Teraz więc jest on przeciw wszystkim tym, którzy nie przyjmują liczb nie utworzonych z monad i nie myślą ich z pryncypiami, z których wypływają myśli naszego boskiego męża.

Arystoteles: *Phys.*, 203a. (Testim. Plat. 23A). Tłum. K. Leśniak

Niektórzy, jak pitagorejczycy i Platon, uznali nieskończoność za byt sam w sobie, a nie, jako atrybut innych rzeczy, za samoistną substancję. Ale tylko pitagorejczycy zaliczali nieskończoność do przedmiotów zmysłowych (nie oddzielali bowiem od nich liczby) i twierdzili, że to, co jest poza niebem, jest nieskończone. Natomiast Platon utrzymywał, że poza niebem nie ma ciał, a także nie ma tam idei, ponieważ nie ma ich nigdzie, a nieskończoność jest obecna zarówno w przedmiotach zmysłowych, jak i w ideach. A oto inna jeszcze różnica: pitagorejczycy utożsamiali nieskończoność z liczbą parzystą; bo jako podzielna i ograniczona przez liczbę nieparzystą dostarcza rzeczom elementu nieskończoności. Za dowód może służyć to, co zachodzi w dziedzinie liczb; jeżeli mianowicie umieści się sukcesywnie gnomony wokół jakości i poza nią, to otrzyma się figurę bądź zawsze różną, bądź tę samą. Natomiast Platon uznaje dwie nieskończoności: wielką i małą.

Arystoteles: *Phys.*, 206b. (Testim. Plat. 24). Tłum. K. Leśniak

Z tego samego względu Platon uznawał dwie nieskończoności, sądząc, że można wychodzić poza wszelkie granice i zbliżać się do nieskończoności zarówno w kierunku dodawania, jak i odejmowania. Przyjawszy owe dwie nieskończono-

ści, nie posługiwał się jednak nimi w praktyce: albowiem w dzieleniu liczb ani nie istnieje nieskończoność przez odejmowanie, bo jednostka stanowi wielkość najmniejszą, ani nieskończoność przez dodawanie, bo ciąg liczb zatrzymuje się na dekadzie.

Arystoteles: *Metaph.*, 1028b. (Testim. Plat. 28A). Tłum. własne

Niektórzy sadzą, że [postaciami – B.D.] bycia są krańce ciał, powierzchnia, linia oraz punkt i jedność, i to bardziej niż ciało i bryła. A znowu inni twierdzą, że nie ma już niczego poza tym, co zmysłowe, inni zaś twierdzą, że jest ich więcej, i to takich, które są wieczne.

Tak właśnie Platon za dwa rodzaje bycia przyjmuje idee i [przedmioty – B.D.] matematyczne, a trzecie – bycie zmysłowo-cielesne. Speuzyp przyjmuje ich jeszcze więcej, poza Jednem. Dla każdej też postaci bycia przyjmuje inną zasadę: inną dla liczb, inną dla wielkości, inną dla duszy. W ten sposób zwielokrotnia samo bycie. Niektórzy mówią, że idee i liczby mają tę samą naturę, po nich zaś następują linie i płaszczyzny, aż do postaci bycia kosmosu jako całości i tego, co zmysłowe. Otóż, które z tych poglądów są właściwe, a które nie, czym są owe [postacie – B.D.] bycia, czy jest jeszcze jakaś [postać – B.D.] bycia inna niż zmysłowa, i jaka ona jest, czy jest jakaś [postać – B.D.] bycia oddzielnego, dlaczego i jak, czy też nie ma takiej i jest tylko to, co cielesne. To wszystko należy zbadać, przedstawiając sobie, czym przede wszystkim owo bycie jest.

Arystoteles: *Metaph.*, 1090b–1091a. (Testim. Plat. 28B). Tłum. T. Żeleźnik

Ponadto jeśli chodzi o wszelkie liczby i przedmioty matematyczne, to nawet nie będąc zbyt dociekliwym, można zauważyć, że pierwsze nie mają żadnego znaczenia dla następnych. Gdyby nie było liczb, niemniej istniałyby matematyczne wielkości wedle tego poglądu, który przyjmuje tylko ich istnienie. A znowu i bez tych istniałaby dusza i byłyby ciała zmysłowo postrzegalne. Lecz nie wydaje się, żeby naturę tworzyły jakieś zjawiska nie powiązane z sobą jak epizody marnej tragedii. Nie narażają się na ten zarzut ci, którzy przyjmują istnienie idei. Albowiem wyprowadzają oni owe wielkości z materii i liczb: linie z diady, płaszczyznę przypuszczalnie z triady, a bryły z tetrady albo innych liczb, bo nie ma już w tym żadnej różnicy. Ale czy przynajmniej one mogą być ideami? I w jaki sposób istnieją, i jakie mają znaczenie dla samych rzeczy? Przecież, jak w ogóle przedmioty matematyczne, nie mają znaczenia żadnego. A i żadne twierdzenie matematyki nie odnosi się do takich wielkości, chyba że ktoś chce koniecznie przeinaczyć jakieś własne opinie. Nie jest bowiem trudno przyjąć jakiegokolwiek założenie, żeby wyprowadzić zeń potem cały szereg konsekwencji. I to jest błąd tych, którzy tak bardzo starają się zbliżyć przedmioty matematyczne do idei.

Pierwsi, którzy wyróżnili dwa rodzaje liczb: idealne i liczby w matematyce, nie powiedzieli i nie potrafili powiedzieć, jak może być i z czego liczba w matematyce. Czynią oni tę liczbę pośrednią między liczbą idealną a liczbą zmysłowo postrzegalną. Otóż jeśli wywodzą ją z wielkiego i małego, to jest to już ten sam rodzaj liczby co poprzedni, jest to liczba idealna. (Bo z innego wielkiego i małego mają być już wielkości). Jeśli zaś powie się, że jest z czegoś jeszcze innego, to

wprowadzi się już wiele elementów. A jeśli zasadą obu rodzajów liczb jest jakieś jedno, to jest ono dla nich wspólne. I w takim razie trzeba się zapytać, jak owo jedno może być mnogie, gdy zarazem – według Platona – jest niemożliwe, żeby liczba była z czegoś innego aniżeli z jednego i z nieokreślonej diady.

Wszystkie te pomysły są więc niedorzeczne; jedne kłócą się z drugimi, a zarazem wykraczają przeciwko zdrowemu rozumowi. Sądzić można, że jest tu wiele gadania o niczym, żeby użyć określenia Simonidesa. A jest takie puste gadanie do końca, jak u niewolników, gdy nie ma się nic sensownego do powiedzenia. I same owe elementy, to znaczy wielkie i małe, wydają się krzyczeć z powodu gwałtu, jaki im się zadaje. W żaden bowiem sposób nie mogą rodzić innej liczby poza tymi, które biorą się z podwojenia wychodzącego od jedności.

Jest również absurdem mówić o powstawaniu bytów wiecznych; bo to jest raczej jedna z rzeczy niemożliwych. Otóż nie powinno być żadnej wątpliwości co do tego, czy pitagorejczycy uznają powstawanie rzeczy tego rodzaju, czy nie. Mówią bowiem wyraźnie, że gdy samo jedno zostało już ukonstytuowane – z płaszczyzn, z powierzchni, z nasienia czy też z jakichś elementów, które starają się określić – wtedy od razu najbliższa część nieograniczonego zaczęła być przyciągana i ograniczana przez kres. Ale ponieważ opisują oni powstanie świata i chcą mówić językiem fizyki, jest rzeczą jak najbardziej normalną dowiadywać się o ich poglądach na temat przyrody, ale nie w ramach naszych obecnych dociekań. Albowiem teraz chodzi nam o zasady rzeczy niezmiennych. I dlatego trzeba nam rozważyć powstanie liczb tego rodzaju.

[Platonicy] nie mówią o powstawaniu liczby nieparzystej, co oczywiście oznacza, iż powstaje liczba parzysta. Niektórzy wywodzą pierwszą liczbę parzystą z nierównego przez zrównanie wielkiego i małego; nierówne jest zatem z konieczności przed zrównaniem. Jeśli zaś elementy zrównane były zawsze, to nie mogły być uprzednio nierówne, gdyż nie ma niczego przed tym, co jest zawsze. Zatem jasne, że bynajmniej nie gwoili samej logicznej konstrukcji przedstawiają oni powstanie liczb.

Arystoteles: *Metaph.*, 1004b–1005a. (Testim. Plat. 40A). Tłum. T. Żeleźnik

Dalej, jedno z pary przeciwieństw polega na braku, a wszystkie sprowadzają się do bytu i niebytu oraz do jednego i wielu: na przykład spoczynek ma charakter jednego, a ruch wielu. Otóż prawie wszyscy zgodni są w tym, że byty oraz substancja są z tego, co przeciwstawne. W każdym razie przynajmniej zasady mają zawsze charakter przeciwieństw. U jednych mianowicie to nieparzyste i parzyste, u innych ciepło i zimno, u innych znowu ograniczone i nieograniczone czy wreszcie miłość i niezgoda. Wszystkie zaś te, jak również pozostałe przeciwieństwa sprowadzają się do jednego i wielu (o której to redukcji już powiedzieliśmy); jakkolwiek też zasady przez innych jeszcze przyjmowane pod te ostatnie jako pod swe rodzaje podpadają.

Arystoteles: *Metaph.*, 1054a. (Testim. Plat. 41A). Tłum. T. Żeleźnik

Jak napisano w tekście o podziale przeciwieństw, do tego, co jedno, należy być tożsamym, podobnym i równym, a do tego, co wiele, być odrębnym, niepodobnym i nierównym.

Arystoteles: *Metaph.*, 990b. (Testim. Plat. 48A). Tłum. T. Żeleźnik

Argumenty zaś bardziej ściśle prowadzą bądź do uznania idei relacji, gdy tymczasem, jak sądzimy, relacje nie są odrębnym rodzajem.

Arystoteles: *Metaph.*, 991b. Tłum. T. Żeleźnik

A dalej, jeśli idee są liczbami, to jak mogą być przyczynami? Czy dlatego, że i te rzeczy są liczbami, tylko innego rodzaju, i na przykład człowiek jest taką liczbą, a taką znowu Sokrates czy jeszcze inną Kalias? Dlaczego więc tamte mają być tych przyczynami? Bo nie ma tu żadnego znaczenia to, że tamte są wieczne, a te nie. Jeśli zaś mają być przyczynami dlatego, że te rzeczy są stosunkami liczbowymi, tak jak harmonia, to jest oczywiste, że te stosunki zachodzą w obrębie czegoś. Jeśli to coś, ta materia jest czymś określonym, to jest oczywiste, że i same idee będą stosunkami czegoś do czegoś. Na przykład, jeśli Kalias jest pewnym stosunkiem liczbowym ognia, ziemi, wody i powietrza, to i odpowiednia idea będzie stosunkiem liczbowym jakichś innych elementów spełniających funkcję podłoża. A wobec tego człowiek jako taki czy miałby być liczbą, czy nie – będzie jednakże tylko stosunkiem liczbowym jakichś elementów, a nie liczbą i w konsekwencji nie będzie w ogóle liczbą.

Arystoteles: *Metaph.*, 1091b. (Testim. Plat. 51). Tłum. T. Żeleźnik

A i z tych, którzy przyjmują istnienie substancji niezmiennych, niektórzy sądzą, że samym jednym jest dobro jako takie, ale za jego istotę uważają przede wszystkim jedno.

A więc jest problem, za którym z dwu poglądów należy się opowiedzieć. Lecz jest dziwne, jeśli temu, co pierwsze i zarazem wieczne, i doskonale samowystarczalne, ta samowystarczalność i niezależność przysługuje najpierw nie ze względu na jego charakter jako dobra. Przecież jest niezniszczalne nie z innego powodu jak dlatego, że ma naturę dobra. I dlatego jest też samowystarczalne. Zatem jest zgodne z prawdą, że pierwsza zasada jest takiej natury. Ale jest już niemożliwe, żeby taką zasadą było samo jedno albo – jeśli nie byłoby jedno – żeby taką zasadą był w każdym razie element, i to element liczby. Wynikają stąd bowiem wielorakie trudności. (Niektórzy odsuwają je, od razu odrzucając ten pogląd. Przyznają oni, że owszem, jedno jest pierwszą zasadą i elementem, ale dla liczby w matematyce). Bo też w tej teorii każda monada w liczbie staje się w sposób istotny jakimś dobrem. I mamy już całe mnóstwo dóbr. A następnie, jeśli idee są liczbami, to każda idea jest ze swej istoty jakimś dobrem. Lecz niech nawet będą idee czegokolwiek, to i tak, jeśli są tylko idee dobra, nie mogą być one substancjami; jeśli zaś są też idee substancji, to i wszelkie zwierzęta, i rośliny są dobre i uczestniczą w dobru.

Arystoteles: *Phys.*, 209b. (Testim. Plat. 54A). Tłum. K. Leśniak

Z tego samego względu Platon w *Timajosie* stwierdza identyczność materii i przestrzeni; bo „zbiornik” i przestrzeń to jedno i to samo (choć w swych tzw. „niepisanych naukach” podał inne wyjaśnienie „zbiornika”; zresztą utożsamia miejsce z przestrzenią). Wszyscy zasadniczo zgadzają się na to, że miejsce jest czymś, ale jeden tylko Platon próbował odpowiedzieć na pytanie, czym ono jest.

Jednakże i to, co mówią inni na temat liczb, nie jest trafne. To są ci, którzy nie uznają idei ani jako bytów absolutnych, ani jako rodzajów liczb, a z drugiej strony przyjmują odrębne istnienie przedmiotów matematycznych i sądzą, że są pierwsze od wszystkich rzeczy i że zasadą liczb jest samo to, co jedno. Atoli jest nonsensem, żeby było jakieś jedno, pierwsze od innych jedności, a nie było już pierwszej diady spośród innych dwójek ani pierwszej triady spośród innych trójek. Racja bowiem jest we wszystkich przypadkach ta sama. Jeśli więc jest prawdą to, co odnosi się do liczby, i jeśli uznaje się tylko liczbę z matematyki, to, co Jedno, nie może być zasadą. Z konieczności bowiem musiałoby się różnić od innych jedynek. A jeśli tak, to jakaś pierwsza diada będzie się też różnić od innych, dalszych diad i podobnie będzie z innymi liczbami. Jeśli to, co Jedno, jest zasadą, to raczej jest konieczne, żeby przyjąć pogląd Platona na temat liczb i uznać, że jest pierwsza diada, pierwsza triada i że liczby nie są podobne między sobą. Lecz jeśli się na to zgodzić, to już powiedzieliśmy, że wynika stąd wiele rzeczy nie do przyjęcia. Wszelako musi być tak albo tak; jeśli zaś nie może być tak ani tak, to i nie jest możliwe, żeby liczba bytowała jako coś oddzielone.

Z powyższego wynika jasno, że już najmniej trafny jest pogląd trzeci, a mianowicie, że tym samym jest liczba idealna i liczba z matematyki. W tej jednej bowiem opinii schodzą się dwa naraz błędy. Z jednej strony liczba z matematyki nie może być w taki sposób i stąd konieczność dalszych, wykraczających poza jej naturę założeń, a z drugiej strony konsekwencje tego poglądu muszą być takie same jak w rozumieniu liczb idealnych.

Gdy chodzi o pogląd pitagorejczyków, to pod pewnym względem nasuwa on mniej trudności, ale z drugiej strony rodzi inne, dla nich specyficzne. Jeśli bowiem nie uważa się liczby za jakiś oddzielony byt, to owszem, unika się już wielu niedorzeczności. Ale niepodobna, aby ciała były złożone z liczb, i to z liczb takich jak w matematyce. Bo nie jest prawdą, że wielkości są niepodzielne; jeśliby zaś mimo wszystko przyjąć, że są takie wielkości, to w każdym razie jedynki nie są wielkościami. Jakże więc wielkość może być z niepodzielnych [elementów]? Liczba bowiem w matematyce składa się z jedynek. Natomiast oni twierdzą, że same rzeczy są liczbami, a w każdym razie twierdzenia o liczbach odnoszą do ciał, jakby ciała były z liczb. [...]

Dalej, czy każda jedynka jest ze zrównania wielkiego i małego, czy jedna jest z małego, a inna z wielkiego? Otóż jeśli to drugie, to nie każda jedynka jest z elementów właściwych liczbom i jedynki nie są już jednakowe, gdyż w jednej zawiera się wielkie, a w innej małe, które jest z natury przeciwieństwem wielkiego. I jak jest wtedy z jedynkami w triadzie? Bo jedna jedynka jest ponadto. Niewątpliwie z tego powodu traktują oni samo jedno jako stan pośredni w nieparzystości. Jeśli natomiast każda z dwu jedynek jest ze zrównania wielkiego i małego, to jak sama dwójka może być jedną naturą, skoro jest z wielkiego i małego? Albo w czym będzie się ona różnić od jedynek? Nadto jedynka jest pierwsza niż dwójka, gdyż bez jedynki nie ma też dwójki. Zatem jedynka jest z konieczności ideał samej idei jako pierwsza z idei. I powinna wytworzyć się pierwsza. Ale z czego? Przecież nieograniczona diada miała tylko podwajać.

Poza tym liczba musi być nieograniczona, albo ograniczona. Albowiem czynią oni z liczby samodzielny byt, tak że nie może nie być ani taka, ani taka. Ale że liczba może być nieograniczona – to jest oczywiste. Taka bowiem liczba nie byłaby ani parzysta, ani nieparzysta. Tymczasem zaś liczby tworzą się w ten sposób, że zawsze powstaje liczba nieparzysta albo liczba parzysta; z dodania jedynki do liczby parzystej powstaje liczba nieparzysta; z mnożenia przez dwa biorą się liczby parzyste wywodzące się z podwojenia jedynki, a z mnożenia tych ostatnich przez liczby nieparzyste inne liczby parzyste. Poza tym jeżeli idea jest zawsze ideą czegoś i jeśli liczby są ideami, to i liczba nieograniczona byłaby ideą czegoś: albo czegoś podpadającego pod zmysły, albo czegoś innego. To zaś jest niemożliwe, zarówno w samej teorii, jak i biorąc na rozum. W każdym razie tak uważają oni idee.

Jeśli liczba jest ograniczona, to do ilu należy liczyć? Bo trzeba powiedzieć nie tylko, jak jest, ale dlaczego tak jest. Otóż jeśli liczba idealna dochodzi do dziesięciu, jak utrzymują niektórzy, to najpierw bardzo prędko zabraknie idei. Jeśli na przykład triada jest człowiekiem jako takim, to jaka liczba będzie koniem jako takim? Te liczby zamykają się liczbą dziesięć. Zatem jest konieczne, żeby to była jakaś liczba z dziesiątki, bo te liczby są substancjami i ideami. Ale właśnie zabraknie zaraz tych liczb, gdyż samych gatunków zwierząt jest znacznie więcej.

Jest też oczywiste, że jeśli pierwsza triada jest człowiekiem jako takim, to jest nim i każda inna trójka (gdyż w tych samych liczbach są trójki podobne). A więc będzie nieograniczona ilość ludzi jako takich. I jeśli każda triada jest ideą, to każda liczba będzie człowiekiem jako takim, a nawet jeśli nie każda jest ideą, to i tak człowiek jako taki pomnoży się nieograniczenie. Dalej, jeśli mniejsza liczba jest częścią większej – gdy chodzi o liczbę złożoną z podobnych jednostek – i jeśli liczba cztery jest ideą czegoś, na przykład konia czy białego, to jeśli diada jest człowiekiem, człowiek będzie częścią konia.

Jest też absurdem utrzymywać, że dekada jest ideą, a nie ma idei liczby jedenaście ani następnych liczb. I są bądź powstają takie rzeczy, dla których nie ma idei. Dlaczego więc nie ma i takich idei? Zatem idee nie są przyczynami. I jeszcze jest dziwne, że liczba w obrębie dziesięciu jest bytem i formą w pełniejszym sensie aniżeli samo dziesięć. A przecież nie tworzy się jedno inaczej niż liczba dziesięć. Otóż ci dochodzą do liczby dziesięć, ponieważ uważają, że jest to liczba doskonała. W każdym razie wyprowadzają oni z tego, co próżne, proporcjonalne, nieparzyste i inne tego rodzaju poza dziesiątką; jedne bowiem, jak: ruch, spoczynek, dobre i złe, wiążą z zasadami, a nie z liczbami. I dlatego jedno jest według nich nieparzyste. Bo jeśliby nieparzyste było zależne od trzy, to jak mogłaby być nieparzysta piątka? Ponadto wielkości i inne temu podobne zawierają według nich pewne granice, a więc pierwszą jest niepodzielna linia, potem dwa i inne wielkości, które dochodzą do dziesięciu.

Arystoteles: *Metaph.*, 1080a–1080b. (Testim. Plat. 59). Tłum. T. Żeleźnik

Skoro już omówiliśmy te sprawy, będzie dobrze rozpatrzyć teraz konsekwencje odnośnie do liczb, które uważa się za oddzielne substancje i przyczyny rzeczy. Otóż więc jeśli istotnie liczba stanowi jakąś realność i nic innego poza nią samą nie jest jej substancją, tak jak to utrzymują niektórzy, to z konieczności [takie oto są kon-

sekwencje]. Jeśli mianowicie zachodzi między liczbami pierwszeństwo i następstwo, gdyż każda liczba jest inna co do gatunku, to: albo jest tak od razu i z monadami i jakakolwiek monada nie równa się żadnej innej monadzie; albo wszystkie monady są normalnie kolejne i wszystkie jednakowe między sobą, tak jak liczby w matematyce (gdzie nie ma między nimi żadnej różnicy); albo wreszcie pewne monady są jednakowe, a inne nie. (Tak więc [w tym ostatnim przypadku], jeśli po jednym następuje pierwsze dwa, potem trzy i inne liczby, to są jednakowe między sobą tylko jedyńki w poszczególnych liczbach, to znaczy jedyńka w pierwszej dwójce, jedyńka w pierwszej trójce i tak dalej, a nie są już jednakowe między sobą jedyńki zawierające się w dwójce jako takiej i jedyńki w trójce jako takiej, i podobnie w następnych liczbach. I jeśli w matematyce liczy się tak, że po jeden jest dwa, gdy do pierwszej jedyńki doda się drugą, a potem jest trzy z dodania następnej jedyńki do pierwszych dwu i tak dalej, to w tym przypadku jest jedyńka i jest dwa, ale inne, bo bez owego jednego, które jest najpierw, dalej jest trzy już bez tego dwa i tak jest ze wszystkimi liczbami. [...] Takie są przeto – jedynie możliwe – sposoby bytowania tych liczb. I z tych, którzy twierdzą, że samo jedno jest zasadą, substancją i elementami wszystkiego, i że liczba jest z jednego i z czegoś innego jeszcze, każdy opowiada się za którymś z tych sposobów, wyjąwszy nieporównywalność wszystkich monad w liczbach między sobą. I jest to zrozumiałe, gdyż nie ma sposobów bytowania liczb poza wymienionymi. Jedni więc przyjmują dwa rodzaje liczb: liczby idealne z pierwszeństwem i następstwem oraz liczby w matematyce, inne niż idealne, ale też poza rzeczami zmysłowo postrzegalnymi. Są więc te liczby i jedne, i drugie jako oddzielone poza rzeczami zmysłowo postrzegalnymi. Inni twierdzą, że jest jedynie liczba matematyczna i że jest ona pierwsza z bytów i oddzielona od rzeczy zmysłowo postrzegalnych. Także pitagorejczycy twierdzą, że jedyna jest liczba matematyczna, tylko że nie oddzielona od rzeczy, ale przeciwnie, konstytuuje ona substancje zmysłowo postrzegalne. Cały bowiem wszechświat wywodzą oni z liczb, ale nie z liczb jako abstraktów, gdyż im przypisują wielkość. Ale jak tworzy się pierwsze jedno rozciągle – to przedstawia już dla nich wyraźną trudność. Ktoś inny uważa, że pierwsza jest jedynie pierwsza liczba idealna. A niektórzy są zdania, że to jest liczba ta sama co w matematyce. Podobnie gdy chodzi o długości, płaszczyzny i bryły: jedni uważają je za odrębne wielkości matematyczne i wielkości następujące po ideach. A znowu spośród tych, którzy głoszą przeciwny pogląd, jedni przyjmują wielkości matematyczne i traktują je jako pojęcia matematyczne: to są ci, którzy nie sądzą, że idee są liczbami i którzy odrzucają w ogóle istnienie idei; inni natomiast, przyjmując istnienie tych wielkości, nie traktują ich jako pojęć matematycznych: według nich wielość nie dzieli się na wielkości, tak jak i diady nie są z jakichkolwiek monad. Wszyscy, którzy uważają, że samo jedno jest elementem i zasadą rzeczy, traktują liczby jako jedno abstrakcyjne, z wyjątkiem pitagorejczyków, którzy przypisują im wielkość, jak już powiedzieliśmy.

Arystoteles: *Metaph.*, 1087b. (Testim. Plat. 49). Tłum. T. Żeleźnik

[Platończycy] traktują jedno z przeciwieństw jako materię. I tak, albo przeciwstawiają jednemu nierówne jako naturę wielości, albo przeciwstawiają jednemu wie-

le. Według jednych bowiem liczby biorą się z diady zawierającej nierówność, to jest z diady tego, co wielkie i małe, a według innych z tego, co wiele; w jednym i drugim przypadku są ukonstytuowane przez jedno mające charakter substancji. Bo też kto uważa nierówne i jedno za elementy, a nierówne rozumie jako z wielkiego i małego diadę, ten za jedno i to samo uznaje nierówne oraz wielkie i małe, choć nie wyjaśnia, że tylko pojęciowo, a nie numerycznie. Nadto nie określają oni dobrze tych zasad, które nazywają elementami. Jedni jako zasady wymieniają z jednej strony wielkie i małe oraz jedno; są to trzy elementy liczb: dwie pierwsze stanowią materię, a trzecie, to znaczy jedno, jest formą. Inni nazywają zasadami wiele i mało, ponieważ wielkie i małe mają raczej naturę bliższą wielkości. Inni jeszcze określają zasady jeszcze bardziej ogólnie jako nadmiar i brak. Gdy chodzi jednak o pewne konsekwencje, to między tymi ujęciami nie ma – by tak rzec – żadnej różnicy. Tyle tylko, że ci ostatni unikają trudności natury logicznej, gdyż nadają swoim wywodom bardziej abstrakcyjny charakter. Niemniej ta sama jest racja, żeby zasadami były nadmiar i brak, a nie wielkie i małe, jak i żeby z elementów była najpierw liczba w ogóle, a nie diada. Bo i jedno, i drugie ma charakter bardziej ogólny. Atoli przyjmują oni pierwsze, ale nie drugie. Według innych zachodzi takie przeciwstawienie: różne i inne z jednej strony, a z drugiej jedno, a według innych jeszcze: wiele i jedno. Atoli jeśli rzeczy mają być z przeciwieństw, tak jak chcą oni, to przecież jedno nie ma wcale przeciwieństwa, albo jeśli ma już mieć przeciwieństwo, to jest nim wiele. Natomiast nierówne jest przeciwieństwem równego, różne i inne przeciwieństwem tego samego. Niewątpliwie jest coś z prawdy w tym, jeśli przeciwstawia się jedno wielu. Bo zachodzi takie przeciwstawienie: wielość – mała ilość albo: wiele – mało. Jest natomiast oczywiste, że jedno oznacza miarę.

Arystoteles: *Metaph.*, 1089b. (Testim. Plat. 29). Tłum. T. Żeleźnik

Owszem, dociekają oni, jak może być wiele monad poza tym, co jest pierwsze jedno, ale pomijają już to pytanie, jak może być więcej niż jedno nierówne. Niemniej jednak wykorzystują i wymieniają: wielkie i małe, wiele i mało jako zasady liczb; długie i krótkie jako zasady, z których jest to, co długie, szerokie i wąskie, z których jest płaszczyzna; wysokie i niskie, z których są bryły. I mówią jeszcze o innych odmianach tego, co względne.

Arystoteles: *Metaph.*, 1092b. Tłum. T. Żeleźnik

A więc na przykład liczba jest istotą ciała i kości, w tym znaczeniu, że to są trzy części ognia i dwie ziemi. I liczba, jakakolwiek by była, jest liczbą czegoś, to jest części ognia czy ziemi albo samych monad. Natomiast istotą jest dopiero proporcja takiej ilości do takiej w mieszaniu. To nie jest liczba, lecz proporcja liczbowa ilości w mieszaniu, odnosząca się do ciał albo do czegokolwiek bądź innego.



Bibliografia

Źródła Teksty greckie

- Greek Philosophy. A Collection of Texts.* Selected and explanations by C.J. De Vogel. Vol. 1: *Thales to Plato.* Leiden 1957.
- Platon, Oeuvres completes.* Collection de Universites de France. Eds. A. Chambry, et M. Croiset, A. Dies. T. 1–13. Paris 1920–1935.
- Platonis dialogi secundum Thrasylli tetralogias dispositi.* Post C.F. Hermann recogn. M. Wohlrab. Bd. 1–6. Leipzig 1887. Nachdruck 1921–1936.
- Platonis opera.* Recogn. C.F. Hermann. Bd. 1–10. Lipsiae 1887–1920.
- Platons Werke.* Übersetzung und Einleitung von F. Schleiermacher. Bd. 1–5. Berlin 1804–1810.
- Platonis opera.* Recogn. brevisque annotatione critica instruxit Ioannes Burnet. Vol. 1–5. Oxford 1955–1957.
- Supplementum Platonicum. Die Texte der indirekten Platonüberlieferung,* Bd. 1: K. Gaiser: *Philodems Academica, Die Berichte über Platon und die Alte Akademie in zwei herkulanensischen Papyri.* Stuttgart–Bad Cannstatt 1988.
- Testimonia Platonica.* In: K. Gaiser: *Platons ungeschriebene Lehre.* Stuttgart 1968.
- The Dialogues of Plato.* Transl. B. Jowett. Vol. 1–5. Oxford 1871.

Teksty presokratyków i doksografów

- Aleksander Aphrodisiensis: *In Aristotelis metaphysica commentaria*. Ed. M. Hayduck. Berlin 1881.
- Aristoteles *Metaphysics*. A revised text with introduction and commentary by W.D. Ross. Oxford 1958.
- Aristoxenos: *Die harmonischen Fragmente. Griechisch und Deutsch*. Hrsg. von P. Marquard. Berlin 1868.
- Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und Deutsch von H. Diels. 9. Aufl. Hrsg. von W. Kranz. Berlin 1960 (Bd. 2. und 3. – 1959), 12.–16. Aufl. Zürich 1972–1985.
- Die Vorsokratiker. Griechisch/Deutsch. Auswahl der Fragmente*. Übersetzung und Erläuterungen von J. Mansfeld. Stuttgart 1987.
- Doxographi Graeci*. Collegit recensuit prolegomenis indicibusque instruxit H. Diels. Berlin 1965.
- Euklid: *The Elements*. Transl. T. Heath. 3 vol. Annapolis 1947.
- Filozofia starożytna Grecji i Rzymu. Wybrane teksty z historii filozofii*. Oprac. J. Legowicz. Warszawa 1968.
- Greek Philosophy. A Collection of Texts*. Selected and explained by C.J. De Vogel. Vol. 1: *Thales to Plato*. Leiden 1957.
- Kirk G.S., Raven J.E., Schofield M.: *Filozofia przedsokratejska*. Tłum. J. Lang. Warszawa–Poznań 1999.
- Sexti Empirici opera graece et latine*. Ed. I.A. Fabricius. Vol. 1–2. Leipzig 1840–1841.
- Simplicius: *In De Anima*. Ed. M. Hayduck. Berolini 1882.
- Simplicius: *In De Caelo*. Ed. J.L. Heiberg. Berolini 1882.
- Simplicius: *In Physica*. Ed. H. Diels. Berolini 1882–1895.
- Syrianus: *In Metaphysica*. Ed. G. Kroll. Berolini 1902.
- Theophrastus Metaphysics*. Transl. W.D. Ross, F.H. Fobes. Hildesheim 1967.
- The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*. Transl. G.S. Kirk, J.E. Raven. Cambridge 1969.

Przekłady polskie

- Dialogi Platona w przekładach W. Witwickiego z lat 1957–1961:
- Charmides i Lizis* 1959.
- Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton* 1958.
- Fajdros* 1958.
- Fedon* 1958.
- Fileb* 1958.
- Gorgiasz* 1958.
- Hippiasz Mniejszy, Hippiasz Większy, Ion* 1958.
- Laches* 1958.
- Menon* 1959.
- Państwo z dodaniem siedmiu ksiąg „Praw”* 1958.
- Parmenides* 1961.
- Protagoras* 1958.

Timajos 1960.

Teajtet 1959.

Uczta 1957.

Osobno ukazały się tłumaczone przez W. Witwickiego teksty:

Eurydem. Przyg. H. Elzenberg. Warszawa 1957.

Państwo. T. 1–2. Warszawa 1948.

Sofista, *Polityk*. Przyg. D. Gromska. Warszawa 1956.

Timajos, *Kritias*. Warszawa 1951.

Inne przekłady:

Fajdros. Tłum. L. Regner. Warszawa 1993.

Gorgiasz, *Menon*. Tłum. P. Siwek. Warszawa 1991.

Kratylos. Tłum. Z. Brzostowska. Lublin 1990.

Kratylos. Tłum. W. Stefański. Wrocław 1990.

Listy. Tłum. M. Maykowska. Warszawa 1987.

Prawa. Tłum. M. Maykowska. Warszawa 1987.

Pseudo-Platon. „*Alkibiades I*” i inne dialogi oraz „*Definicje*”. Tłum. L. Regner. Warszawa 1973.

Pseudo-Platon. „*Zimorodek*” i inne dialogi. Tłum. L. Regner. Warszawa 1985.

Timajos, *Kritias* albo *Atlantyk*. Tłum. P. Siwek. Warszawa 1986.

Pisma innych filozofów starożytnych

Arystoteles: *Analityki pierwsze i wtóre*. Tłum. K. Leśniak. Warszawa 1973.

Arystoteles: *Etyka nikomachejska*. Tłum. D. Gromska. Warszawa 1982.

Arystoteles: *Fizyka*. Tłum. K. Leśniak. Warszawa 1968.

Arystoteles: „*Kategorie*” i „*Hermeneutyka*” z dodaniem „*Isagogi Porfiriusza*”. Tłum. K. Leśniak. Warszawa 1975.

Arystoteles: *Metafizyka*. Tłum. K. Leśniak. Warszawa 1983.

Arystoteles: *Metafizyka*. Tłum. T. Żeleźnik. Tekst polski oprac. M.A. Krąpiec oraz A. Maryniarczyk. Lublin 1996.

Arystoteles: *O dowodach sofistycznych*. Tłum. K. Leśniak. Warszawa 1990.

Arystoteles: *O duszy*. Tłum. P. Siwek. Warszawa 1972.

Diogenes Laertios: *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. Tłum. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski. Warszawa 1984.

Ksenofont: *Pisma sokratyczne*: „*Obrona Sokratesa*”, „*Wspomnienia o Sokratesie*”, „*Uczta*”. Warszawa 1966.

Plotyn: *Enneady*. T. 1–2. Tłum. A. Krokiewicz. Warszawa 1959.

Sekstus Empiryk: *Przeciw logikom*. Tłum. I. Dąmbaska. Warszawa 1970.

Teofrast: *Metaphysics*. Transl., commentary and introd. by W.D. Ross and F.H. Fobes. Oxford 1929.

Leksykony

- Apelt O.: *Platon – Index als Gesamtregister zu der Übersetzung in der Philosophischen Bibliothek*. Leipzig 1923.
- Ast F.: *Lexicon Platonicum sive vocum Platoniarum index*. Bd. 1–2. Berlin 1908.
- Bachli A., Graeser A.: *Grundbegriffe der antiken Philosophie*. Stuttgart 2000.
- Gigon O., Zimmermann L.: *Platon. Lexikon der Namen und Begriffe*. Zürich 1975.
- Gillispie C.: *Dictionary of Scientific Biography*. New York 1971.
- Liddell H.G., Scott R., Jones H.S.: *A Greek-English Lexicon*. Oxford 1968.
- Perls H.: *Lexikon der Platonischen Begriffe*. Bern und München 1973.
- Peters F. E.: *Greek Philosophical Terms. A Historical Lexicon*. New York–London 1967.
- Sleeman J.H., Pollet G.: *Lexicon Plotinianum*. Leiden 1980.
- Stockhammer M.: *Plato-Dictionary*. New York 1963.

Wybrana literatura

- Ackrill J.L.: *Symploke Eidon*. In: *Studies in Plato's Metaphysics*. Ed. R.E. Allen. London 1965, s. 199–218.
- Ahlvers A.: *Zahl und Klang bei Platon*. Bern–Stuttgart 1952.
- Ajdukiewicz K.: *Język i poznanie*. T. 1. Warszawa 1985.
- Albert K.: *Griechische Religion und platonische Philosophie*. Hamburg 1980.
- Albert K.: *O Platońskim pojęciu filozofii*. Tłum. J. Drewnowski. Warszawa 1991.
- Allen R.E.: *Studies in Plato's Metaphysics*. London 1965.
- Annas J.: *Forms and First Principles*. „Phronesis” 1980, s. 257–283.
- Annas J.: *Aristotle's Metaphysics, Books M and N*. Oxford 1976.
- Apelt O.: *Die geschichtlichen Beziehungen der Kategorienlehre. Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie*. Leipzig 1891.
- Apelt O.: *Platonische Aufsätze*. Leipzig 1921.
- Armstrong A.H., Marcus R.A.: *Wiara chrześcijańska a filozofia grecka*. Tłum. A. Bednarek. Warszawa 1964.
- Auerbach M.: *Platon a matematyka grecka*. „Kwartalnik Klasyczny” 1932, nr 6, s. 45–56.
- Baltes M.: *Die Weltentstehung des platonischen „Timaios” nach den antiken Interpreten*. Bd. 1–2. Leiden 1976–1978.
- Barrow J.D.: *π ραζυ δρζωι. Szkice o liczeniu, myśleniu i istnieniu*. Tłum. K. Lipszyc. Warszawa 1996.
- Baumgartner H.M.: *Von der Möglichkeit, das Agathon als Prinzip zu denken. Versuch einer transzendentalen Interpretation zu „Politeia” 509b*. Parusia. Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus. Festgabe für J. Hirschberger. Frankfurt 1965, s. 89–101.
- Becker O.: *Die diaretische Erzeugung der platonischen Idealzahlen*. In: „Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik”. Abt. B, Vol. 1 (1929–31), s. 464–501.
- Berger H.H.: *Ousia in der Dialogen van Plato. Een terminologisch onderzoek*. Leiden 1961.
- Blandzi S.: *Henologia, meontologia, dialektyka*. Warszawa 1992.

- Blandzi S.: *O możliwości koherentnej rekonstrukcji ontologii Platona*. „Studia Filozoficzne” 1986, nr 9, s. 163–174.
- Bluck R.S.: *Plato's Life and Thought*. London 1949.
- Bohm D.: *Ukryty porządek*. Tłum. M. Tempczyk. Warszawa 1988.
- Bohme G.: *Symmetrie: Ein Anfang mit Platon*. In: *Symmetrie. Katalog der Ausstellung Mathildenhöhe*. Darmstadt 1986, s. 9–16.
- Borman K.: *Platon*. Freiburg–München 1987.
- Bornstein B.: *Początki logiki geometrycznej w filozofii Platona*. „Przegląd Klasyczny” 1938, nr 4, s. 529–545.
- Boussoulas N.I.: *Etre et la composition de mixtes dans le „Philebe” de Platon*. Paris 1952.
- Brommer P.: *Eidos et idea. Etude semantique et chronologique de oeuvres de Platon*. Utrecht 1940.
- Brumbaugh R.S.: *Plato for the Modern Age*. London 1962.
- Brun J.: *Platon et l'Academie*. Paris 1969.
- Burnet J.: *Greek Philosophy. Thales to Plato*. London 1960.
- Cantor M.: *Vorlesungen über Geschichte der Mathematik*. Bd. 1. Leipzig 1922.
- Cherniss H.F.: *Aristotel's Criticism of Plato and Academy*. Baltimore 1944.
- Cherniss H.F.: *The Riddle of the Early Academy*. Berkeley 1945.
- Claghorn G.S.: *Aristotle's Criticism of Plato's „Timaeus”*. The Hague 1954.
- Cohen H.: *Platons Ideenlehre und die Mathematik*. Marburg 1879.
- Cornford F.M.: *Mathematics and Dialectics in the Republic VI–VII*. „Mind” 1932.
- Cornford F.M.: *Plato and Parmenides. Parmenides Way of Truth and Plato's Parmenides*. London 1939.
- Cornford F.M.: *Plato's Cosmology*. London 1937.
- Cornford F.M.: *Plato's Theory of Knowledge*. London 1935.
- Crombie J.M.: *An Examination of Plato's Doctrine*. Vol. 1: *Plato on Man and Society*. London–New York 1962; Vol. 2: *Plato on Knowledge and Reality*. London–New York 1963.
- Czarnawska M.: *O uwarunkowaniach Arystotelesowskiej interpretacji teorii idei*. „Studia Filozoficzne” 1984, nr 4, s. 43–56.
- Czarnawska M.: *Platońska teoria idei w interpretacji filozofii marburskiej*. Białystok 1988.
- Danek Z.: *Platon o spostrzeganiu zmysłowym*. „Meander” 1992, nr 9–10, s. 469–487.
- Das problem der Ungeschriebenen Lehre Platons. Beiträge zum Verständnis der platonischen Prinzipienphilosophie*. Hrsg. J. Wipperfurth. Darmstadt 1972.
- Das Platonbild. Zehn Beiträge zum Platonverständnis*. Hrsg. K. Gaiser. Hildesheim 1969.
- Dąbska I.: *Dwa studia o Platonie*. Wrocław–Kraków 1972.
- Dąbska I.: *Wprowadzenie do starożytnej semiotyki greckiej. Studia i teksty*. Wrocław 1984.
- Dedekind R.: *Essays of the Theory of Numbers*. Transl. W.W. Beman. Chicago 1901.
- Demińska-Siury D.: *Negacja dynamiki rzeczywistości w filozoficznych poglądach eleatów*. „Studia Filozoficzne” 1976, nr 7.
- Demińska-Siury D.: *Wokół Platońskiego „Parmenidesa”*. „Meander” 1980, nr 9.
- Demiński B.: *Humanizm w filozofii M. Heideggera*. „Studia Filozoficzne” 1984, nr 11–12.
- Demiński B.: *Rozumienie piękna w filozofii Platona*. W: *Wierność rzeczywistości. Księga pamiątkowa M.A. Krąpcza*. Lublin 2001.
- Demiński B.: *Teoria idei. Ewolucja myśli Platońskiej*. Katowice 1997, 1999.
- Demiński B.: *Zagadnienie skończoności w ontologii fundamentalnej Martina Heideggera*. Katowice 1990.
- Demiński B., red.: *W kręgu filozofii klasycznej*. Katowice 2000.
- Demel S.: *Platons Verhältnis zur Mathematik*. Leipzig 1929.

- De Vogel C.J.: *Rethinking Plato and Platonism*. Leiden 1986, s. 3–92, 119–127.
- Dies A.: *Platon*. Paris 1930.
- Domański J.: *Platon Witwickiego. Uwagi o przekładzie*. „*Studia Filozoficzne*” 1984, nr 10.
- Dont E.: *Platons Spätphilosophie und die Akademie. Untersuchungen zu den platonischen Briefen, zu Platons „Ungeschriebene Lehre” und zur Epinomis des Philip von Opus*. Wien 1967.
- Ebert T.: *Meinung und Wissen in der Philosophie*. Berlin 1974.
- Field G.C.: *The Philosophy of Plato*. Oxford 1949.
- Findlay J.: *Plato und der Platonismus, eine Einführung*. Königstein 1994.
- Findlay J.: *Plato: The Written and Unwritten Doctrines*. New York 1974.
- Fowler D.M.: *The Mathematics of Plato's Academy: A New Reconstruction*. Oxford 1987.
- Frank E.: *Plato und die sogenannten Pythagoreer*. Tübingen 1962.
- Friedlander P.: *Platon: Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit*. Bd. 1. Berlin 1954.
- Fritz K. von: *Die ARXA I in der griechischen Mathematik*. „*Archiv für Begriffsgeschichte*” [Bonn] 1955, Bd. 1, s. 13–103.
- Fritz K. von: *Die Entdeckung der Inkommensurabilität durch Hippasos von Metapont*. In: Idem: *Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft*. Berlin–New York 1971.
- Fritz K. von: *Die philosophische Stelle im siebten platonischen Brief und die Frage der „esoterischen” Philosophie Platons*. „*Phronesis*” 1966, Vol. 11, s. 117–153.
- Fritz K. von: *Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft*. Berlin–New York 1971.
- Gadamer H.-G.: *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*. In: Idem: *Gesammelte Werke*. Bd. 6, 7: *Griechische Philosophie*. Tübingen 1991.
- Gadamer H.-G.: *Mathematik und Dialektik bei Plato*. In: Idem: *Gesammelte Werke*. Bd. 6, 7: *Griechische Philosophie*. Tübingen 1991.
- Gadamer H.-G.: *Plato als Porträtist*. In: Idem: *Gesammelte Werke*. Bd. 6, 7: *Griechische Philosophie*. Tübingen 1991.
- Gadamer H.-G.: *Platos dialektische Ethik*. Hamburg 1983.
- Gadamer H.-G.: *Platos ungeschriebene Dialektik*. In: Idem: *Gesammelte Werke*. Bd. 6, 7: *Griechische Philosophie*. Tübingen 1991.
- Gadamer H.-G.: *Wege zu Plato*. Stuttgart 2001.
- Gaiser K.: *Platons ungeschriebene Lehre*. Stuttgart 1963.
- Gaiser K.: *Protetik und Paranese bei Platon. Untersuchungen zur Form des platonischen Dialogs*. Stuttgart 1959.
- Gaiser K.: *Das Platonbild. Zehn Beiträge zum Platonverständnis*. Hildesheim 1969.
- Gaiser K.: *Platons Zusammenschau der mathematischen Wissenschaften*. „*Antike und Abendland*” 1986, Bd. 32, s. 89–124.
- Gaiser K.: *Quellenkritische Probleme der indirekten Platonüberlieferung*. In: *Idee und Zahl. Studien zur platonischen Philosophie*. Hrsg. H.-G. Gadamer und W. Schadewaldt. Heidelberg 1968.
- Gajda J.: *Pitagorejczycy*. Warszawa 1996.
- Gajda J.: *Platońska droga do idei*. Wrocław 1993.
- Gajda J.: *Sofiści*. Warszawa 1989.
- Gawroński A.: *Dlaczego Platon wykluczył poetów z „Państwa”*. Warszawa 1984.
- Gigon O. von: *Sokrates*. Bern 1947.
- Gilson E.: *Byt i istota*. Tłum. P. Lubicz, J. Nowak. Warszawa 1963.
- Gomperz T.: *Griechische Denker*. Leipzig 1911.
- Gorland A.: *Aristoteles und die Mathematik*. Marburg 1899.

- Guthrie W.K.C.: *A History of Greek Philosophy*. Vol. 5: *The Later Plato and the Academy*. Cambridge 1978.
- Hadot P.: *Czym jest filozofia starożytna*. Tłum. P. Domański. Warszawa 2000.
- Hadot P.: *Filozofa jako ćwiczenie duchowe*. Tłum. P. Domański. Warszawa 1992.
- Hager F.P.: *Zur philosophischen Problematik der sogenannten ungeschriebenen Lehre Platons*. „*Studia Philosophica*” 1964, Bd. 24, s. 90–117.
- Halfwassen J.: *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin*. Stuttgart 1992.
- Hartmann N.: *Platos Logik des Seins*. Berlin 1965.
- Hartmann N.: *Zur Grundlegung der Ontologie*. Berlin–Leipzig 1935.
- Heat T.: *A History of Greek Mathematics. From Thales to Euclides*. Oxford 1921.
- Heidegger M.: *Platons Lehre von der Wahrheit*. Bern 1954.
- Heidegger M.: *Vom Wesen der Wahrheit*. Frankfurt am Main 1943.
- Heilberg J.: *Mathematics and Physical Science in Classical Antiquity*. London 1922.
- Heinrich W.: *Zarys historii Filozofii*. T. 1. Kraków 1925.
- Heisenberg W.: *Część i całość. Rozmowy o fizyce atomu*. Tłum. K. Napiórkowski. Warszawa 1987.
- Heisenberg W.: *Prawo natury i struktura materii*. W: Idem: *Ponad granicami*. Tłum. K. Wolicki. Warszawa 1979, s. 195–215.
- Heller M.: *Filozofia świata*. Kraków 1992.
- Herter H.: *Platons Akademie*. Bonn 1952.
- Hildebrandt K.: *Platon, Logos und Mythos*. Berlin 1959.
- Historia matematyki*. Red. A.P. Juszkiewicz. Warszawa 1975.
- Hösle V.: *I fondamenti dell' aritmetica e della geometria in Platone*. Milano 1994.
- Hösle V.: *Wahrheit und Geschichte. Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte unter pragmatischer Analyse der Entwicklung von Parmenides bis Platon*. Stuttgart–Bad Cannstatt 1984.
- Hösle V.: *Zu Platons Philosophie der Zahlen und deren mathematischer und philosophischer Bedeutung*. „*Theologie und Philosophie*” 1984, Bd. 59/3, s. 321–355.
- Idee und Zahl. Studien zur platonischen Philosophie*. Hrsg. H.-G. Gadamer und W. Schädewaldt. Heidelberg 1968.
- Ilting K.H.: *Platons Ungeschriebene Lehre: Der Vortrag über das Gute*. „*Phronesis*” 1968, vol. 13, s. 1–31.
- Isnardi Parente M.: *Le Peri ideon d'Aristote: Platon ou Xenocrate?* „*Phronesis*” 1981, nr 26, s. 135–152.
- Isnardi Parente M.: *L'eredità di Platone nell' Academia antica*. Neapol–Mediolan 1989.
- Isnardi Parente M.: *Studi sull' Academia platonica antica*. Firenze 1979.
- Jackson H.: *Plato's Later Theory of Ideas*. „*Journal of Philosophy*”. 1882, vol. 10, s. 251–298.
- Jaeger W.: *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlin 1923.
- Jaeger W.: *Paideia*. Tłum. M. Plezia. T. 1–2. Warszawa 1964.
- Jordan Z.: *O matematycznych podstawach systemu Platona*. Poznań 1937.
- Jordan Z.: *Platon odkrywca metody aksjomatycznej*. „*Przegląd Filozoficzny*” 1937.
- Jordan R.W.: *Plato's Arguments for Forms*. Cambridge 1983.
- Junge G.: *Die pythagoreische Zahlenlehre*. „*Deutsche Mathematik*” 1940, Bd. 5.
- Junge G.: *Platos Ideen-Zahlen*. „*Classica et Mediaevalia*” 1948, Bd. 10, s. 18–38.
- Kahn Ch.H.: *The Greek Verb „To Be” and the Concept of Being*. „*Foundation of Language*” 1966, nr 2, s. 245–265.

- Kahn Ch.H.: *The Verb „Be” in Ancient Greek*. Dordrecht–Boston 1973.
- Kirk G.S., Raven J.E.: *The Presocratic Philosophers. A Critical History with Selection of Texts*. Cambridge 1969.
- Klein J.: *Die griechische Logistik und die Entstehung der Algebra*. „Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik”. 1936, vol. 3, s. 18–105, 122–235.
- Kline M.: *Mathematical Thought from Ancient to Modern Times*. New York 1972.
- Kordos M.: *Wykłady z historii matematyki*. Warszawa 1994.
- Krämer H.J.: *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*. Heidelberg 1959.
- Krämer H.J.: *Aristoxenos über Platons Περὶ τὰ γὰθον*. „Hermes” 1966, Bd. 94, s. 111 i nast.
- Krämer H.J.: *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*. Amsterdam 1964.
- Krämer H.J.: *Die platonische Akademie und das Problem einer systematischen Interpretation der Philosophie Platons*. „Kant Studien” 1964, Bd. 55, s. 69–101.
- Krämer H.J.: *Ku nowej interpretacji Platona*. Tłum. M. Wesoły. „Studia Filozoficzne” 1987, nr 8, s. 3–18.
- Krämer H.J.: *Neues zum Streit um Platons Prinzipientheorie*. „Philosophisches Rundschau” 1980, Bd. 27, s. 1–38.
- Krämer H.J.: *Plato and the Foundations of Metaphysics*. Transl. J. Catan. New York 1990.
- Krapiec M.A.: *Byt i istota*. Lublin 1994.
- Krapiec M.A.: *Metafizyka*. Lublin 1984.
- Krapiec M.A.: *Struktura bytu*. Lublin 1995.
- Krapiec M.A., Żeleźnik T.A.: *Arystotelesowska koncepcja substancji*. Lublin 1966.
- Krokiewicz A.: *Arystoteles, Pirron, Plotyn*. Warszawa 1974.
- Krokiewicz A.: *Sokrates*. Warszawa 1958.
- Krokiewicz A.: *Zarys filozofii greckiej*. Warszawa 1971.
- Kuhn H.: *Platon und die Grenze philosophischer Mitteilung*. In: *Idee und Zahl. Studien zur platonischen Philosophie*. Hrsg. H.-G. Gadamer und W. Schadewaldt. Heidelberg 1968, s. 151–173.
- Kulczycki S.: *Z dziejów matematyki greckiej*. Warszawa 1973.
- Kwiatkowski T.: *Klasyfikacja*. W: *Filozofa a nauka. Zarys encyklopedyczny*. Wrocław 1987, s. 283–297.
- Lask E.: *Gesammelte Schriften*. Hrsg. E. Herigel. Bd. 1–3. Tübingen 1923.
- Lasserre F.: *The Birth of Mathematics in the Age of Plato*. London 1964.
- Laue H.: *Mass und Mitte*. Münster i. W. Osnabrück 1960. [Praca w maszynopisie].
- Legowicz J.: *Filozofa starożytna Grecji i Rzymu*. Warszawa 1970.
- Legowicz J.: *Problem liczby jako „pojęcia-miary” w języku Platona*. „Studia Filozoficzne” 1975, nr 9, s. 15–25.
- Legutko R.: *Spór o Platona*. „Znak” 1989, nr 408, s. 56–67.
- Leśniak K.: *Platon*. Warszawa 1968.
- Lloyd G.E.R.: *Nauka grecka od Talesa do Arystotelesa*. Tłum. J. Lesiński. Warszawa 1998.
- Lloyd G.E.R.: *Nauka grecka po Arystotelesie*. Tłum. J. Lesiński. Warszawa 1998.
- Lohmann J.: *Musike und Logos. Aufsätze zur griechischen Philosophie und Musiktheorie*. Stuttgart 1970.
- Lutosławski W.: *O logice Platona*. Cz. 1 i 2. [Rozprawy Akademii Umiejętności Wydziału Historyczno-Filozoficznego. Kraków 1891–1892].
- Lutosławski W.: *Platon jako twórca idealizmu*. Warszawa 1899.

- Maier H.: *Sokrates. Sein Werk und seine geschichtliche Stellung*. Tübingen 1913.
- Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych. Oprac. A. Podsiad, Z. Więckowski. Warszawa 1983.
- Martin G.: *Klassische Ontologie der Zahl*. Köln 1956.
- Martin G.: *Platons Ideenlehre*. Berlin–New York 1973.
- Martin G.: *Platons Lehre von der Zahl und ihre Darstellung durch Aristoteles*. „Zeitschrift für philosophische Forschung” 1953, Bd. 7, s. 191–203.
- Mathematics and Metaphysics in Aristotle*. Ed. A. Graeser. Berne 1987.
- Meinhardt H.: *Teilhabe bei Platon*. Freiburg–München 1968.
- Merlan Ph.: *From Platonism to Neoplatonism*. The Hague 1953.
- Merlan Ph.: *Greek Philosophy from Plato to Plotinus*. In: *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Cambridge 1967.
- Merlan Ph.: *Zur Erklärung der dem Aristoteles zugeschriebenen Kategorienschrift*. (Beiträge zur Geschichte des antiken Platonismus I). „Philologus” 1934, nr 89, s. 35–53.
- Moline J.: *Plato's Theory of Understanding*. Madison 1981.
- Murawski R.: *Filozofia matematyki. Antologia tekstów klasycznych*. Poznań 1994.
- Murawski R.: *Filozofia matematyki. Zarys dziejów*. Warszawa 1995.
- Nadolny J.: *Harmonia duszy kosmicznej w świetle pitagorejsko-platońskich rozważań*. „Kwartalnik Klasyczny” 1934, T. 8, nr 3.
- Natorp P.: *Platos Ideenlehre, eine Einführung in den Idealismus*. Leipzig 1903.
- Nehamas A.: *Participation and Predication in Plato's Late Thought*. „Revue of Metaphysics” 1982, vol. 2, s. 343–374.
- New Essays of Plato and Aristotele*. Ed. R. Bambrough. New York 1965.
- Oehler K.: *Die Lehre von Noetischen und Dianoetischen Denken bei Plato und Aristoteles. Ein Beitrag zur Erforschung der Geschichte des Bewusstseinsproblems in der Antike*. Hamburg 1985.
- Owen G.E.L.: *The Place of the Timaeus in Plato's Dialogues*. „Classical Quarterly” 1953, vol. 3, s. 79 i nast.
- Pawlicki S.: *Historia filozofii greckiej*. T. 2. Kraków 1917.
- Penrose R.: *Nowy cesarski umysł*. Warszawa 1995.
- Penrose R.: *Platońska rzeczywistość pojęć matematycznych*. Tłum. M. Heller. „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce”. T. 13. Kraków 1991, s. 23–27.
- Penrose R.: *Świat fizyczny wyłania się z matematyki*. Wywiad J. Urbańca z R. Penros'em. „Filozofia Nauki” 1993, nr 1, s. 153–162.
- Perls H.: *Plato. Seine Auffassung vom Kosmos*. Bern–München 1966.
- Philip J.A.: *Pythagoras and Early Pythagoreanism*. Toronto 1966.
- Platon, nowa interpretacja*. Red. A. Kijewska, E.I. Zieliński. Lublin 1993.
- Porawski R.: *Proba rekonstrukcji pierwszej księgi traktatu Arystotelesa „O ideach”*. „Eos” 1980, s. 77–94.
- Przełęcki M.: *O paradoksach Platońskiego „Parmenidesa”*. „Studia Filozoficzne” 1986, nr 6.
- Przełęcki M.: *O Platońskiej koncepcji filozofii*. „Studia Filozoficzne” 1984, nr 10.
- Przełęcki M.: *O tym, czego nie ma. Na marginesie „Sofisty” Platona*. „Studia Filozoficzne” 1979, nr 10.
- Przełęcki M.: *Platon o niewyrażalności poznania filozoficznego*. „Przegląd Filozoficzny” 1992, nr 1.

- Reale G.: *Historia filozofii starożytnej*. Tłum. I. Zieliński. T. 1–4. Lublin 1993–1999.
- Reale G.: *Per una nuova interpretazione di Platone. Riletura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle „Dottrine non scritte”*. Milano 1986.
- Richter L.: *Zur Wissenschaftslehre von der Musik bei Platon und Aristoteles*. Berlin 1961.
- Rehm A., Vogel K.: *Exakte Wissenschaften. Einleitung in die Altertums*. Berlin 1933.
- Ritter C.: *Platon, sein Leben, seine Schriften, seine Lehre*. Bd. 1–2. München 1910–1923.
- Ritter C.: *Untersuchungen über Platon*. Stuttgart 1880.
- Robin L.: *Platon*. Paris 1935.
- Robin L.: *La theorie Platonicienne des idees et des nombres d'apres Aristotle*. Paris 1908.
- Ross D.: *Aristotle's Metaphysics*. Oxford 1924.
- Ross D.: *Plato's Theory of Ideas*. Oxford 1951.
- Runciman W.G.: *Plato's Later Epistemology*. Cambridge 1962.
- Ryle G.: *Plato's Progress*. Cambridge 1966.
- Sachs E.: *Die fünf platonischen Körper. Zur Geschichte der Mathematik und der Elementenlehre Platons und der Pythagoreer*. Berlin 1917.
- Sayre K.M.: *Plato's Late Ontology. A Riddle Resolved*. Princeton 1983.
- Schwarz F.F.: *Platon-Esoterik und Akademie. Zum derzeitigen Stand der Forschung*. „Die Allgemeinbildende Höhere Schule” [Wien] 1968, Bd. 17, s. 149–153.
- Seidel H.: *Von Thales bis Platon*. Berlin 1980.
- Seńko W.: *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*. Warszawa 1993.
- Shorey P.: *The Unity of Plato's Thought*. Chicago 1960.
- Shorey P.: *Ideas and Numbers Again*. „Classical Philology” 1927, vol. 22, s. 213–218.
- Sinko T.: *Literatura grecka*. T. 1. Kraków 1932.
- Speiser A.: *Platons Ideenlehre und die Mathematik*. In: „Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft”. Bd. 2. Basel 1942.
- Stefanini L.: *Platone*. Padova 1949.
- Stenzel J.: *Studien zur Entwicklung der Platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*. Darmstadt 1961.
- Stenzel J.: *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*. Berlin 1924.
- Stewart J.: *Plato's Doctrine of Ideas*. Oxford 1909.
- Stokes M.: *The One and Many in Presocratic Philosophy*. Cambridge, Massachusetts 1971.
- Striker G.: *Peras und Apeiron. Das Problem der Formen in Platons „Philebos”*. Göttingen 1970.
- Stróżewski W.: *Arcydialog Platona*. „Znak” 1963, nr 106.
- Stróżewski W.: *Nad ostatnim dialogiem Platona*. „Znak” 1961, nr 88.
- Stróżewski W.: *Pytania a ARCHE*. „Res Facta” 1977, nr 8.
- Stróżewski W.: *W kręgu wartości*. Kraków 1992.
- Stróżewski W.: *Wykłady o Platonie*. Kraków 1992.
- Studies in Platos Metaphysics*. Ed. R.E. Allen. London 1965.
- Swieżawski S.: *Homo platonicus w wiekach średnich*. „Roczniki Filozoficzne KUL” 1949–1950.
- Szabo A.: *The Beginnings of Greek Mathematics*. Dordrecht 1978.
- Szlezak Th.: *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*. Berlin 1985.
- Szlezak Th.: *Czytanie Platona*. Tłum. P. Domański. Warszawa 1997.
- Tarnowski K.: *Platon*. „Znak” 1969, nr 181–182.
- Tatarkiewicz W.: *Historia estetyki. Estetyka starożytna*. T. 1. Warszawa 1988.
- Tatarkiewicz W.: *Historia filozofii*. T. 1. Warszawa 1968.

- Tatarkiewicz W.: *Spór o Platona*. „Przegląd Filozoficzny” 1911, nr 14.
- Tatarkiewicz W.: *Układ pojęć w filozofii Arystotelesa*. Warszawa 1978.
- Taylor A.E.: *A Commentary on Plato's „Timaeus”*. Oxford 1928.
- Taylor A.E.: *Forms and Numbers: A Study in Platonic Metaphysics*. 1st part – „Mind” 1926, vol. 35; 2nd part – „Mind” 1927, vol. 36.
- Taylor A.E.: *Plato*. London–Bombay–Sydney 1922.
- Taylor A.E.: *Plato. The Man and His Work*. London 1969.
- Taylor A.E.: *Sokrates*. London 1954.
- Teloh H.: *The Development of Plato's Metaphysics*. London 1981.
- Tigerstedt E.N.: *Interpreting Plato*. Stockholm–Uppsala 1977.
- Toeplitz O.: *Das Verhältnis von Mathematik und Ideenlehre bei Plato*. „Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik” 1931, Nr. 1.
- Überweg F.: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Erster Teil: K. Prächter: *Die Philosophie des Altertums*. Berlin 1926.
- Uthermohlen O.: *Die Bedeutung den Ideenlehre für platonische Politeia*. Heidelberg 1967.
- Vlastos G.: *Platonic Studies*. Princeton 1973.
- Voegelin E.: *Platoński ład duszy*. Tłum. H. Krzeczkowski. „Znak” 1985, nr 9–10.
- Vogel C.J.: *Philosophia. Studies on Greek Philosophy*. Assen 1970.
- Vogel C.J.: *Problems Concerning Later Plato, I–II*. „Mnemosyne” 1949, vol. 2.
- Vogel C.J.: *Rethinking Plato and Platonism*. Leiden 1986.
- Watson G.: *Plato's Unwritten Teaching*. Dublin 1973.
- Wedberg A.: *Plato's Philosophy of Mathematics*. Stockholm 1955.
- Weizsäcker C.F. von: *Jedność przyrody*. Tłum. K. Wolicki. Warszawa 1978.
- Weizsäcker C.F. von: *Platonische Naturwissenschaft in Laufe der Geschichte*. In: Idem: *Ein Blick auf Platon Ideenlehre, Logik und Physik*. Stuttgart 1981.
- Weizsäcker C.F. von: *Platońska koncepcja prawdy w dziejach przyrodoznawstwa*. Tłum. M. Łukasiewicz. „Literatura na Świecie” 1981, nr 3.
- Wesoły M.: *Świadectwo niepisanej nauki Platona*. „Meander” 1984, nr 4 i 6; 1988, nr 2–3 i 7–8.
- Wieland W.: *Platon und der Nutzen der Idee. Zur Funktion der Idee des Guten*. „Allgemeine Zeitschrift für Philosophie” 1976, Bd. 1, s. 19–33.
- Wieland W.: *Platon und die Formen des Wissens*. Göttingen 1982.
- Wilamowitz-Möllendorff U. von: *Platon*. Bd. 1–2. Berlin 1920.
- Wilpert P.: *Neue Fragmente aus Περὶ τὰ ἀγαθὰ*. „Hermes” 1940, Nr. 76.
- Wilpert P.: *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*. Regensburg 1949.
- Windelband W.: *Platon*. Stuttgart 1920.
- Wipern J.: *Das Problem der Ungeschriebenen Lehre Platons*. Darmstadt 1972.
- Wolicka E.: *Mit – symbol rozwinięty. W kregu Platońskiej hermeneutyki mitów*. Lublin 1989.
- Wyller E.A.: *Der späte Platon. Tübinger Vorlesungen* 1965. Hamburg 1970.
- Zdybicka Z.J.: *Partycypacja bytu*. Lublin 1972.
- Zeller E., Mondolfo R.: *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico. II 3. Platone e l'Academia antica*. Firenze 1974.
- Zeller E.: *Philosophie der Griechen*. Th. 2. Tübingen 1846.
- Życiński J.: *Filozoficzne aspekty matematyczności przyrody. W: Filozofować w kontekście nauki*. Red. M. Heller i inni. Kraków 1987.

Bogdan Dembiński

Plato's Late Teaching – the Links between Ontology and Mathematics

Summary

The aim of the present work is to show the content of Plato's unwritten "late teaching" which constitutes the last stage in the evolutionary process of the development of his thought, the stage called "the unwritten (or esoteric) teaching". It grew quite naturally from the earlier stages of Plato's philosophy ("the written teaching"). Plato decided to focus his attention on the ontological status of mathematics, with particular emphasis on the necessary conditions for the existence of mathematics, and on the question about the obligatoriness, independent from the subjective statuting, of mathematical theorems. As a result of this analysis, "the theory of ideas", formulated in the exoteric stage, became transformed into "the theory of ideal numbers". This is indeed the essence of the transformation that took place in the late period of Platonic thinking, when the theory of ideas was interpreted in a mathematical context, and served the purpose of explaining the ontological status of mathematical objects. This situation resulted, first of all, from the role that mathematics played in the Academy, where – as we happen to know – mathematical studies were an important part of education, and where the most outstanding mathematicians of the time used to work. The above is witnessed by the relation of Aristotle, a member of the Academy, who in his *Metaphysics* contained some information about the philosophical disputes taking place there. Let it be noticed that Aristotle's criticism of Plato's ideas refers in the first place to the dispute on the status of mathematical objects, the special case of which we may find in the M and N books (it seems that it is exactly for this reason that we cannot fully and properly understand Aristotle's attitude towards Plato's theory of ideas if we fail to take into account the matters connected with the ontology of mathematics).

In the late stage of Plato's activity, we find a particularly strong confirmation of the links between ontology and mathematics when analysing the documents connected with Plato's successors in the Old Academy: Speusippus, Xenocrates, Eudoxus, or Philip of Opus. It can be seen very clearly to what extent they continue Plato's "late thought" in becoming involved in the dispute concerning the status of ontological principles, on the relations between mathematical objects and the concept of mathematical natural sciences. A completion of this picture we find in the documents of the "intermediate tradition" through which the

ancient commentators of Plato tell us about the late form of his philosophy. We have here again to do with the problem of analysing the links that exist between ontology, mathematics and what can be called mathematical natural sciences. The said documents have been collected by K. Gaiser under the general title *Testimonia Platonica*.

Bearing in mind the above mentioned facts, it seems justifiable to try to reconstruct Plato's late teaching, and its interpretation in the context of the theory associated with period of the dialogues. In this sense the present work is a continuation and expansion of the analyses carried out in the work *The Theory of Ideas – The Evolution of Plato's Thought* (Katowice 1997 [the first edition], and 1999 [the second edition]) where I attempted to justify the thesis that "the theory of ideas" is not a random and heterogeneous collection of statements and philosophical intuitions scattered all over various dialogues, but rather an orderly process of development in which several stages can be discerned. I assumed then that Plato's thought has an evolutionary nature, and this evolution can be fully exemplified by "the theory of ideas". This is because Plato started to construct his theory on the basis of Socratic inspirations, completing Socrates' conception with an ontological dimension. "The theory of ideas" thus constructed in the middle-Academic period, was later subjected to a thorough analysis and reinterpretation, and given a new form that was called "the theory of ideal numbers". Since the latter demanded its own, ultimate legitimisation, Plato decided to adopt the conception called "the theory of ontological principles". However, neither "the theory of ideal numbers" nor "the theory of ontological principles" can be observed in Plato's dialogues. Plato's disciples and ancient commentators described these theories only later. This is why it became conventional to call this ultimate, late form of Plato's thought by the name of "the unwritten teaching". Its essence was already in ancient times an object of interpretative controversies. The modern research on Plato's thought brought about a great intensification of that controversy. Some scholars try to belittle the significance of "the unwritten teaching" (among other names Cherniss, M. Insardi-Parente, G. Reale, G. Vlastos, J.N. Findlay, or E. Dont), but others emphasise its importance for the understanding of Plato's entire philosophy (here belong H.J. Krämer, G. Kaiser, T.A. Szlezal, G. Reale, G. Halfwassen, J.N. Findlay, or V. Hosle). The representatives of the latter position assumed that, in order to fully understand the philosophical sense of the dialogues, it is necessary to refer to "the unwritten teaching", so that it was accepted that the said teaching contains the essence of the Platonic thought. In the present work, I suggest a different interpretative stand. I assume, namely, that "the unwritten teaching" (the theory of ideal numbers and theory of principles) constitute a natural consequence of the development of Plato's ontological thought, and should be considered from the point of view of that evolution, that is in the context of the maturation of his thought. Thus, "the unwritten teaching" appears the crowning of Plato's ontological conceptions. The point is that already in the period of the dialogues we can see Plato grappling with the difficulties inherent in his "theory of ideas", which is confirmed by the disputes within the Academy, and debates with representatives of other philosophical positions. Plato seeks new solutions, striving to find the conclusive arguments, which results in new conceptions. Consequently, there arose "the theory of ideal numbers" and "theory of principles". How can we not recognise that we have to do here with a peculiar case of the evolution of the philosopher's views? Do we find a philosopher whose thought would not undergo a process of this kind? How can we then claim that, in the light of the testimony of the disciples and ancient commentators, "the unwritten teaching" do not constitute an essential part of Plato's doctrine? And how can we, on the other hand, maintain that it is only "the unwritten teaching" that express the Platonic thought? Particularly strange appears to be the statement that Plato, already when he was writing his dialogues, possessed a conception proper to "the unwritten teaching", but decided not to reveal it, so that we should reconstruct it on the basis of an analysis

of the dialogues. I think that the above-described positions, original as they may be, are rather radical and thus not necessarily corresponding to the actual state of affairs. The suggestion that emphasises the evolution of Plato's views, and the development of his thought stemming from his being aware of the limitations connected with particular aspects of his theory, and his desire to legitimise it, may seem then more natural, even though it may be less original. I shall try to justify this thesis in the present work, using as an example an analysis of the links between the Platonic concepts of ontology and mathematics. Thus, the present dissertation finds its place in the debate, conducted by the most outstanding modern commentators, on our understanding of Plato's philosophy. It would be useless to enumerate here those commentators, their names and conceptions will turn up while discussing various particular problems. I have made an effort to use their research achievements by integrating them with my analyses, or by entering into a discussion with them. I have tried to distance myself only from such interpretations that are based on much later theories (particularly the contemporary ones) whose connection with Plato's thought seems dubious. I mean particularly such interpretations that stipulate the reading of Plato from the point of view of modern logical, mathematical, and philosophical theories. It is impossible, naturally, to become liberated from the temporal context in which a given text is commented upon. We should, however, strive to limit such conditioning so that a given interpretation is to a greater extent predicated on the inner logic of the original text than on the commentator's (however inevitable) assumptions. Consequently, the present analyses are based on Plato's own writings and on those of ancient commentators and doxographers informing us of his conceptions.

Bogdan Dembiński

Spätere Lehre von Platon Beziehungen zwischen Ontologie und Mathematik

Zusammenfassung

Die vorliegende Arbeit hat zum Ziel, den Gegenstand von „der späteren“ Platons Lehre als letzter Phase von der evolutionären Entwicklung seiner Ideen, die eine „ungeschriebene Lehre“ (esoterische Lehre) genannt war, darzustellen. Diese Lehre entstammt ganz natürlich der früheren Etappe der platonischen Philosophie („geschriebene Lehre“). Platon entscheidet sich, die Betrachtungen über den ontologischen Status der Mathematik anzustellen. Dabei stellt er vor allem die Fragen nach notwendigen Voraussetzungen für das Vorhandensein von mathematischen Gegenständen und nach einer allgemeinen, von subjektiver Darstellung unabhängigen Geltung von mathematischen Lehrsätzen. Dank dieser Analyse kann die, in exoterischer Phase formulierte „Theorie der Idee“ in die „Theorie von idealen Zahlen“ umgestaltet werden. Das ist der Kern von der anderen Auffassung der Idee in späterer platonischer Philosophie, als die Theorie der Idee im mathematischen Kontext betrachtet wurde und der Erläuterung des ontologischen Status von mathematischen Objekten dienen sollte. Solche Stellung ist völlig begründet, weil mathematische Studien für das wichtigste Element der Bildung in der Akademie gehalten wurden, wo damals die hervorragendsten Mathematiker tätig waren. Ein besonderes Zeugnis davon ist *Metaphysik* von Aristoteles, Mitglied der Akademie, der in seinem Werk über die philosophischen Diskussionen in der Akademie berichtet hat. Man muss in Betracht ziehen, dass sich die von Aristoteles an der platonischen Theorie der Idee ausgeübte Kritik vor allem auf die Diskussion über den Status von mathematischen Objekten bezieht. Ein besonderes Beispiel dafür finden wir in den Büchern M und N und deshalb ist es kaum möglich, den Standpunkt von Aristoteles völlig und richtig zu begreifen, ohne mathematische Ontologie zu berücksichtigen.

Ein Beweis für die Beziehungen zwischen Ontologie und Mathematik in späterer Platons Tätigkeit finden wir in den Übelieferungen von seinen Nachfolgern in der Alten Akademie: Speuzippos, Xenokrates, Eudoxos oder Philip aus Opunt. Sie führen die „späteren Ansichten“ Platons weiter, indem sie die Bedeutung von Lebensprinzipien, die Beziehungen zwischen den Ideen und mathematischen Objekten und der Konzeption der mathematischen Naturkunde zur Diskussion stellen. Weitere Informationen über Platons spätere Philosophie sind in der „indirekten Tradition“ von altertümlichen Deutern Platons überliefert worden. Alle

die Überlieferungen wurden von K. Gaiser in ein Ganzes mit dem gemeinsamen Titel *Testimonia Platonica* gesammelt.

Die oben genannten Tatsachen in Rücksicht nehmend scheint es völlig begründet zu sein, die spätere Lehre von Platon zu rekonstruieren und sie im Zusammenhang mit seinen Dialogen zu untersuchen. Die vorliegende Arbeit sollte die in dem Buch *Theorie der Idee. Die Entwicklung von platonischen Ansichten* (Katowice 1997, erste Auflage; 1999, zweite Auflage) enthaltenen Analysen weiterführen und erweitern. In der *Theorie der Idee...* versuchte ich zu beweisen, dass die „Theorie der Idee“ kein Konglomerat von miteinander nicht verbundenen Lehrsätzen und in verschiedenen Dialogen „verstreuten“ philosophischen Vorahnungen ist, sondern dass ihre Entwicklung ein geordneter, aus bestimmten Entwicklungsphasen bestehender Prozess ist. Ich habe also angenommen, dass die platonischen Ideen einen evolutionären Charakter haben, und das lässt sich am besten am Beispiel der „Theorie der Idee“ zeigen. Bei der Entwicklung seiner Theorie ließ sich Platon von Sokrates inspirieren, indem er sokratisches Konzept mit einem ontologischen Ausmaß ergänzt hat. Die auf solche Weise entstandene „Theorie der Idee“ wurde dann von Platon weiter analysiert und neu ausgelegt, bis die „Theorie von idealen Zahlen“ gebildet wurde. Da die letztgenannte eigener definitiver Begründung erfordert, entscheidet sich Platon die „Theorie von Seinsprinzipien“ anzunehmen. Aber sowohl die „Theorie von idealen Zahlen“ wie auch die „Theorie von Prinzipien“ tritt in platonischen Dialogen nicht mehr auf; wir erfahren davon von Platons Schülern und altertümlichen Deutern. Deshalb wird diese letzte, spätere platonische Lehre die „ungeschriebene Lehre“ genannt. Sie hat schon im Altertum zahlreiche Interpretationsauseinandersetzungen hervorgerufen und die gegenwärtigen Forschungen über platonische Philosophie haben diesen Streit noch intensiviert. Manche Forscher minimalisieren die Bedeutung von „ungeschriebenen Lehren“ (u.a. Cherniss, M. Insardi-Parente, E.N. Tigerstedt, G. Vlastos, E. Dont); andere dagegen beweisen, dass sie für den Einblick in die ganze platonische Philosophie von Bedeutung sind (H.J. Krämer, K. Gaiser, T.A. Szlezak, G. Reale, J. Halfwassen, J.N. Findlay oder V. Höhle). Die Vertreter der letztgenannten Stellung vertraten die Meinung, dass man sich auf den Gegenstand der „ungeschriebenen Lehren“ berufen muss, wenn man den philosophischen Sinn der Dialoge richtig verstehen will. Sie stellten also fest: der Kern von den platonischen Ansichten lässt sich grundsätzlich auf den Gegenstand von diesen Lehren zurückführen. In der vorliegenden Arbeit schlage ich andere Auslegung vor. Ich nehme an, dass die „ungeschriebenen Lehren“ (Theorie von idealen Zahlen und Theorie von Prinzipien) normale Folge der Entwicklung von den ontologischen Ansichten Platons sind, und deshalb sollen sie in Bezug auf diese Entwicklung untersucht werden. So sind die „ungeschriebenen Lehren“ zum krönenden Abschluss von Platons ontologischen Ideen geworden. Schon zur Zeit der Dialoge kann man beobachten, wie Platon gegen die durch seine „Theorie der Idee“ verursachten Problemen anzukämpfen versuchte. Das bestätigten die Diskussionen in der Akademie und Streiten mit den Vertretern von anderen philosophischen Meinungen. Platon sucht nach neuen Lösungen, indem er Argumente für eine definitive Begründung vorlegt. So entstehen neue Konzeptionen: die „Theorie von idealen Zahlen“ und die „Theorie von Prinzipien“. Könnte man also nicht zugeben, dass wir hier mit einer besonderen Evolution von Ansichten zu tun haben? Könnten wir einen Philosophen finden, dessen Ansichten solchem Prozess nicht unterliegen würden? Kann man also, angesichts der Überlieferung von altertümlichen Schülern und Deutern feststellen, dass die „ungeschriebenen Lehren“ kein wesentlicher Teil von Platons Lehre sind? Andererseits aber kann man behaupten, dass lediglich die „ungeschriebenen Lehren“ die platonischen Gedanken am besten ausdrücken? Dabei ist es merkwürdig zu behaupten, dass Platon schon während seiner Arbeit an Dialogen über die Konzeption von „ungeschriebenen Lehren“ verfügte, sondern sie nicht bekannt gegeben hatte. Demnach sollte man also diese Konzeption in Anlehnung an die Analyse von Dialogen wiederherstellen. Ich vertrete den Standpunkt, dass

solche extremale Meinungen zwar merkwürdig sind, aber sie entsprechen nicht immer den Tatsachen. Viel natürlicher, obwohl nicht so merkwürdig, ist die Meinung über eine Evolution von platonischen Gedanken und Streben nach Begründung von seinen Theorien. In meiner Arbeit versuche ich, diese These zu begründen, indem ich die Beziehungen zwischen der platonischen Erfassung von Ontologie und Mathematik einer Analyse unterziehe. Damit nimmt die vorliegende Abhandlung an einer Diskussion über Platons Philosophie teil, die von den hervorragendsten zeitgenössischen Deutern geführt wird. Es ist hier kaum möglich alle Namen zu nennen, sie werden bei der Besprechung der einzelnen Fragen genannt. Ich habe mich bemüht, in meinen Analysen aus den Forschungsleistungen von den berühmten Wissenschaftlern zu schöpfen oder mit ihren Ansichten zu diskutieren. Gleichzeitig habe ich mich von den späteren theoretischen Auslegungen (v.a. gegenwärtigen) distanziert, deren Beziehungen zu platonischen Ansichten zweifelhaft sind. Nach solchen Auslegungen ist Platon vom Standpunkt der gegenwärtigen logischen, mathematischen oder philosophischen Theorien zu lesen. Natürlich ist es unmöglich, die Zeit zu der ein Text ausdeutet wird, ganz und gar zu übergehen. Man soll aber nach solcher Ausdeutung streben, die auf die Analyse von originellen Platons Texten und nicht nur auf philosophische Voraussetzungen eines Deuters fußen wird. Zur Grundlage meiner Untersuchungen werden also die Werke von Platon und von den altertümlichen Deutern und Doxographen, die sich zu Platons Theorien geäußert haben.

BUŠ

Projekt okładki
BOGDAN DEMBIŃSKI

Redaktor
MAŁGORZATA POGLÓDEK

Redaktor techniczny
MAŁGORZATA FOŁYS

Korektor
AGNIESZKA SZYMALA

Copyright © 2003 by
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Wszelkie prawa zastrzeżone

ISSN 0208-6336
ISBN 83-226-1249-4

Wydawca
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice
www.wydawnictwo.us.edu.pl
[e-mail: wydawus@us.edu.pl](mailto:wydawus@us.edu.pl)

Nakład: 250 + 50 egz. Ark. druk. 13,75. Ark. wyd. 17,5.
Przekazano do łamania w kwietniu 2003 r. Podpisano
do druku w lipcu 2003 r. Papier offset. kł. III, 80 g
Cena 25 zł

Firma „GOLDPRESS” s.c.
ul. Plonów 24, 41-200 Sosnowiec

nr inw.: BG - 318558



BG N 286/2143



ISSN 0208-6336
ISBN 83-226-1249-4